目 录

前	音(1)
	生育神(1)
	(一) 始祖女神(1)
	(二)图 腾
	(三) 高 禖(24)
	(四) 伏 羲(32)
	(五) 娘娘神(41)
r	(六)张 仙
	性器信仰(53)
	(一) 女 阴(53)
	(二) 男 根
	(三) 两性人
-	性禁忌(84)
	(一) 禁 忌······ (84)
	(二)神 罚(93)
四	对异性的诱惑
	(一) 言情于歌(103)
	(二)人体装饰(110)
	(三) 求爱巫术(118)
五	求育巫术(125)
	(125)

	(一)拜	神		*************	(126)
	(二) 收	魂			(127)
	(三) 拍	喜			(129)
	(四) 拴娃	娃			(131)
	(五) 讨彩	蛋			(133)
	(六) 送	瓜		** *** *** *** ***	(136)
	(七) 花	树		** *** *** *** ***	(139)
	(八)送砖	瓦		********	(141)
					(142)
					(143)
	(十一) 多	子袋		** *** *** *** *** *** ***	(144)
					(145)
					·····(145)
					(146)
	(十五) 易	物	4 - 4 - 4 - 4 - 4 - 4 - 4 - 4 - 4 - 4 -		(147)
六	性巫术系	艺术的点染	£	* * * * * * * * * * * * * * * * * * * *	(149)
	(一) 野合	A	• • • • • • • • • • • • • • • • • • • •		(149)
	(二) 男女	同体塑像	• • • • • • • • • • • • • • • • • • • •	** ****** * * * * * * * * * * * * * * *	(153)
	(三)交媾	舞	* * 4 4 * 4 4 4 4 4 4 4 7 7 7 1		(158)
七	生育信仰	的功能	******	• • • • • • • • • • • • • • • • • • • •	(164)
	(一) 人的	繁衍			(164)
	(二) 农作	物的繁殖	* * * * * * * * * * * * * * * * * * * *		(165)
	(三) 动物	的繁殖			(171)
	(四) 交媾	与求雨	• • • • • • • • • • • • • • • • • • • •		(174)
结	语	* * * * * * * * * * * * * * * * * * *		**********	(179)

一 生育神

中国有没有生育崇拜?回答是肯定的。而且,从远古的年代起,它就是一种重要的信仰,包括生育神崇拜、性器官崇拜和性行为崇拜。前者指的是崇拜各种主宰生育的神灵,后两种基本属于巫术性质。因此,不能谈到生育信仰就冠之以神灵,事实上神灵是高于人类、又主宰人类的超自然的膜拜对象,必须进行一定的祭祀,而巫术则是人们利用幻想的、超自然的手段,以期达到自己的某种目的,让客观对象受到应有的控制。为了说明它们的关系,必须先从生育神谈起。

生育神指主宰人类生育繁衍的神灵。《淮南子·俶真训》:"神者智之渊也。渊情则知明也。"生育神就具有这种功能。但它是一个广泛的概念,包括不同历史时期的、各民族所信仰的不同的生育神,这里所要介绍的是:始祖女神、图腾、祖先、娘娘神和张仙等。从中可以看到人类生育观念及有关信仰的演变。

(一) 始祖女神

人类从认识世界开始,就比较多地认识了自己,这不仅见之于



目,也体会于身:人有大有小,有男有女, 人能生育子女,又有死亡归宿,等等。 特别是生老病死,给人类留下了深刻的 印象,"在很早的时期,女人的生育能力 被视为一种神圣的力量,被一个受到赞 美和感激的神所管辖。"这种神就是最早 的生育神。而且,"关于创造力或神的最 初始的概念可能采取了崇拜女性、母性、 妇女、'圣母'的形式"①。中国最负盛名 的始祖女神是女娲。

女娲,取音于瓜,或者取声于娃娃的 叫声®,但她本人为女性,是神话传说中的人物。《说文》:"女娲,古之神圣女,化万物者也。"其形象是人首蛇身。王逸《楚辞注》曰:"传言女娲人头蛇身,一日七十化"。有人说女娲同我国其他古代女神一样,是没有爱情的,也不过性生活,其实不然。试看:女娲人头蛇身,本身就具有人蛇交尾性质,是一种图腾信仰,而这种信仰缺乏尾性质系氏族社会早期两性关系的反映。尼来女娲又与伏羲培为夫妻。汉代画像石上的女娲伏羲形象,也多为交尾状,这是他们性爱的明显反映(图一)。不过,这种婚姻关系是有一定背景的,即"随着

① - 魏楊,《性崇拜》,中国青年出版社,1988年,41页。

② 楊堃、〈女媽考〉、《民间文学论坛》1988年6期。

社会的发展,尤其是父系制度的成熟,男女——夫妻神有了尊卑阴阳之别,伏羲、帝俊成了太阳神,女和(月母、亦常仪)、女娲做了太阴神"①。

从文献记载上看,女娲早于伏羲,是流行于南方的神话,是南方少数民族先人的先妣。蒙文通认为"蛮闽字都从虫,是蛇,巴也是大蛇,女娲蛇身,正是南方民族的传说"②。也有的学者明确指出女娲为"苗族之祖"③。后来才传播到北方,由于历史的原因,特别是统治阶级和儒家的提倡,女娲逐渐形成为全国性的女始祖神。

在远古时期女娲是一个最有作为的女性,其主要功绩有三方面,补天治地, 持土造人和充任媒神。

先说补天治地。《淮南子·览冥篇》:"往古之时,四极废,九洲裂;天不兼覆;地不周载;火煅炎而不灭,水浩洋而不息;猛兽食颛民,鸷攫老弱。于是女娲炼五色石以补苍天,断鳌足以立四极,杀黑龙以济冀州,积芦灰以止恶水。苍天补,四极正,恶水涸,冀州平,狡虫死,颛民生,背方州,抱圆天"。类似神话很多,〈论衡·谈天篇〉、〈列子·汤问〉、〈史记·补三皇补纪〉、〈论衡·顺载篇〉及〈尚书大传续补遗〉(卢文弨辑)中均有记述。

关于"女娲补天",当然是一种夸大说法,但是原始人思维是以自我为中心的,善于联想,因此"补天"又反映了一定的历史问题。有的说女娲炼石补天是发明五金®,但是也有人反对,认为女娲"是(旧石器中期)'创制婚嫁','正姓氏'的氏族社会初期的传说人物,怎能发明这样的冶金技术呢?"⑤。这种质问是对的。从目前

① 萧兵、〈楚辞与神话〉,江苏古籍出版社、1986年、335页。

② 蒙文通、《巴蜀古史论述》,四川人民出版社、1981年,34页。

③ 芮逸夫、《苗族的洪水故事与伏夔女娲的传说》、《人类学集刊》1卷1期,商务印书馆,1938年。

④ 孔令谷:《说文月刊序》,《说文月刊》1卷1期,1942年。

的考古资料看,我国冶金术是在前四、五千年才有的,而且很原始, 女娲距今起码有几万年,当时人类还不知道冶金,尚不知农耕,说 女娲发明五金是不实际的。不过"炼石"似乎与取火有关,这一点 早有人指出。赵翼、陔余丛考·炼石补天》:"陆深以为古时生民甚 种,茹毛饮血,未能尽大之用。女娲氏炼五色石以通昏黑之变, 辅烹饪之宜,所以补天之所不及。后世焚膏继晷,爝火代明,皆 此意也。"女娲可能对人类用火或人工取火的发明有重要贡献,尤 其在发明取火后,人类正是用赤铁矿石与燧石相击 才取 出火来 的,而这两种石料又正是彩色的。

萧兵同志有一种看法:认为女娲整天补地神话产生的地点"最可能是南方某一具有活火山的地域,时代应该在原始氏族社会、石器时代"②。具体说,可能在旧石器时代晚期,最后一次冰期期间,人类受到巨大威胁,才发明了人工取火方法。尤其到了后来,又发生了洪水,作为氏族首领的女娲,自然率领氏族成员进行了艰苦的斗争,有过不少发明,因此给人民留下了伟大的女娲补天神话。不过,这些神话是经过长期凝炼形成的,因此,所塑造的女娲,也不象一个时代的历史人物。

其次说抟土造人。〈淮南子·说林篇〉:"黄帝生阴阳,上骈生耳目,桑林生臂手,此女娲所以七十化也"。高诱注:"黄帝,古天神也。始造人之时,化生阴阳。上骈、桑林皆神名。女娲, 王天下者也。七十变造化,此言造化治世非一人之功也。"〈太平御览〉卷七十八引〈风俗通〉:"俗说天地开辟,未有人民。女娲抟黄土作人,剧务,力不暇供,乃引绳于垣泥中,举以为人。故富贵者,黄土人也;贫践凡庸者,短人也。"

① 吴泽、〈女娲传说史实探源〉、〈学术月刊〉 1962 年 1 期。

② 萧兵、、楚辞与神话》,江苏古籍出版社,1986年,336页。

女娲虽然是南方民族的神话,但是有关她传土造人的传说流传极广,在汉族、藏族、彝族、纳西族、白族、土家族、苗族、侗族、布依族、壮族、傣族、阿昌族、畲族、瑶族等均有流传。在河南淮阳人祖庙就供有人祖奶奶——女娲,庙会土出售一种"泥泥狗",猴面人身,身躯粗犷,阴部突出,中央划一红道,两侧划一绿道,又在其上画若干横道。不少学者认为它是女阴形象,但整个"泥泥狗"又若女人状,显然不是伏羲,而是女娲。欧洲的"维纳斯最早的形象也是一个石柱,但它安着一个漂亮的女性脑袋,柱前刻着女性阴部"①。

为什么流行女娲造人的神话呢? 道理很简单, 女娲生前是氏 族的首领,是氏族成员的孕育者,"人从女娲出"。女娲死后被奉为 祖先,而祖先是主宰生育的,所以,人类在追溯自己的来源时,往往 把女娲当作自己的塑造者。当然,这与人们对泥土的认识也有一 定联系。"初民在劳动时,身上常常产生汗泥,用手一搓,便出现泥 条",这就容易使人产生"人类是泥土造成的感觉"②。作者在孩提 时代就有过这样的经历,有一次大家在地里锄草,有个孩子问大人。 "身上怎么出泥呀!",一位大人说:"人是泥做的,是过去女娲用泥 捏人,才有人呀,直到今天,身上还带有泥巴。"除此而外,人类在 旧石器晚期已开始用泥捏制些东西,新石器时代以后,又发明了制 陶术,其中也有不少泥塑人像、动物造型,这些知识必然渗入到女 娲的神话中去。还应该指出,正因为女娲为生育之神,必然与土地 发生一种天然的联系。"用泥造人的神话最主要的意义或根源是 原始人竭力要发现和'证实'人与土地的紧密关系,他们尤其是掌 **握了种植技术的群体,有时会想像人类跟庄稼一样从地里生长出** 来的。因此人身上便含有'土'质;而泥土又便于形成。所以'泥土

① 魏勒:《性崇拜》,中国青年出版社,1988年,181页。

② 冯天瑜:《先秦民族史专集》,四川民族研究所内部资料,1982年,128页。

成人'与'土地生人'的神话就往往叠合在一起。女娲既'地出',就带着庄稼神兼土地神、泥土神的性质"①。

再说女娲为媒神。我国远古的媒神或生育之神,首推女娲。 《路史·后妃二》罗菲注引《风俗通》"女娲祷祠神,祈而为女媒,因置昏姻"。《路史·后妃二》:"以其(女娲)载媒,是以后世有国,是祀为皋禖之神"。《余论二》:"皋禖古祀女娲"。说明"涂山氏女娲是夏人的先妣,又是夏人的高禖"②。在山西赵县有女娲庙。凌阳藻《螽勺编》卷29《女娲庙》:"俗讹女娲为妇人久矣,据康熙壬申太常卿金德璞奉命祭历代帝王陵寝使还上疏曰:'臣见女娲陵前寝宫中塑女像,帝侍娦御,乡愚奉为求嗣之神,等诸恶祀……。'"在女娲庙求祀,不独赵县一处,在淮阳人祖庙有拴娃娃、掏子孙窑,以及临潼女娲庙会的求子风俗,都是女娲为生育神的遗俗。

由于女娲为瓜,所以民从瓜出,送瓜求子,又成为女娲主宰生育的佐证。闻一多指出,"女娲之娲,《大荒西经注》、《汉书·古今人表考注》、《列子·黄帝篇释文》、《广韵》、《集韵》皆音瓜。《路史·后妃》二注引《唐文集》称女娲为'她娲',以音求之,实即瓠瓜。包戏与她娲,匏瓠与匏瓜,皆一语之转(包戏转为伏希,女娲转为女希,亦可见戏娲二音有可转之道)。然则伏羲与女娲,名虽有二,义实只一。二人本皆谓葫芦的化身,所不同者,仅性别而已"②。在古代洪水神话和生人神话中,往往有瓜出现。这种瓜即主生育、繁衍。《开元占经.石氏中宫占篇》引《黄帝占》:"匏瓜星主后宫"。"匏瓜星明,……则后宫多子孙;星不明,后失势"。我国民间八月十五中秋节流行摸瓜求子,或者送瓜求子,即是瓜象征繁衍在节日中的

① 萧兵:<整辞与神话>:江苏古籍出版社,1986年,364页。

② 崔盈科、〈姜嫄之传说和事略及其墓地的假定〉,《古史辨》三册99页, 京城印书 局,民国21年印。

③ 闻一多、《神话与诗·伏羲考》,古籍出版社,1954年,60页。

表现。其实,这也是对女娲为瓜的膜拜,只是采取了巫术的形式。

中国的古代始祖女神,不限于女娲,还有许多,如西王母、羲和、常羲、雒嫔、女夷、女岐、华胥、女登、附宝、嫘祖、女节、庆都、女皇、登比氏、娥皇、女枢、女嬉、简狄、姜嫄、女脩等等。这些神的共性是:一,都来自真人,是传说中的始祖或人祖之神,即作为氏族、部落或民族的祖先而出现的;二,她们皆属于女性,被奉为女神,这一点可能起源于母系氏族社会;三,她们作为女人,都有一定的配偶,或者有感于图腾,或有自己的丈夫,才形成为能生育的女神;四,她们均为传说中的后,据王国维考证:"后字皆从女,或从母、从子,象产子之形",从这种意义上说,她们又是生育之神①。

从民族学资料看,在我国各民族中都保留着始祖女神的传说。 云南傣族传说天神莫以造一男一女,他俩又捏许多泥人,用气 一吹就活了,才有了人类。也有的传说大神从身上搓下汗垢,捏成 人型,后来才有人类。这种传说与女娲抟人如出一辙。

崩龙族(德昂族)传说天上大神嘎美和嘎莎米用泥巴团捏人, 先是捏男人,后是捏女人,天神一吹气,二人就有了血液,也能做 活,生育子女②。

云南省宁蒗县永宁地区的摩梭人把当地的干水山奉为女神,由于该族流行走访婚和母系制,这位女神也过群婚生活,有不少"朋友",有趣的是,这些男神也是以山为偶像。相传附近的哈克山、普兰山、则枝山和阿底比吉雪山都与女神有婚姻关系,他们之间也有矛盾,如有一次,则枝男神和女神在湖边交媾,被强大的普兰男神发现了,他怒发冲冠,用刀把则枝的生殖器砍断了。相传达坡村后的山岗就是则枝男神的生殖器。

② 《王国维遗书》第二册、《殷卜辞所见先公主续考》,上海古籍出版社,1983年。

② 谷德明编: 《中国少数民族神话选》, 西北民族学院民族研究 所内 部 资 料, 1983年,602页。



四川省木里县屋脚村 有一个"拉孜尼柯"岩洞, 汉意为普米族虎山上的神 洞。该洞内供有"巴丁拉 木",即普米族地方的近 木",即普米族地方的 一个钟乳石柱,高1.7米, 胸固1.5米,形如妇女,胸 前有两个突起的乳房。洞 内有一个水池,洞外有一

棵白香树。普米族认为"巴丁拉木"女神穿白上衣和裙子,皆以麻布缝制,吃的是羊肉、牛奶,不吃五谷杂粮(图二)。普米族妇女月经失调,或者成年不育时,就要在巫师的带领下,到女神跟前烧香磕头,饮食洞内的池水,当天可以在洞穴附近结交"阿注"(朋友),过野合生活。次日向白香树上丢毛球,如果毛球挂在树枝上即意味怀胎,挂不上则继续投掷毛球。求育巫术也可以去病人家里举行。巫师用糌粑面塑一个女神偶像,供在家内的祖先柜上,同时以栗木削一个女鬼偶像,头上粘病妇的头发,身上披麻布衣服。如果妇女求育,则将木鬼腹部突起,宛如怀孕一样;如果妇女是月经失调,则在木鬼阴部涂上血迹,接着,巫师将木鬼偷埋于地下。经过念经、找鬼等巫术,把木鬼挖出来,丢在野外,从而鬼去病除,妇女的病就痊食了。

彝族的祖先"阿热和阿咪,称八钱白泥,称九钱黄泥,白泥做女人,黄泥做男人,……阿热和阿咪,吹他们一口气,这对泥人啊,就能点头了"①。

① 云南省民族民间文学紅河调查队、《阿细的先基》34页,云南人民出版社,1978年。

傈僳族传说天神木布帕用天泥捏地球,飞禽走兽,"又用泥土 捏了一对猕猴,猕猴慢慢长大,从此地球上开始有了人"①。

贵州有些苗族祭祖或吃牯脏时,必在祭坛搭一个树枝筑的洞穴,内供一穿女服之偶像,作为穴居野处的女祖先。在台江等地祭祖时,必须从山洞里请出"央公"、"央母"木偶像,其上性器突出,在最后一仪式中必跳交媾舞,即一人背女祖先偶像,一人抱男祖先偶像,不断摸拟交媾动作,另一人以葫芦为水枪,喷射酒槽,作为射精之状,从而祈求在祖先的保佑下繁衍人口。

水族供有地母娘娘,每年农历十二月丑日卯时,以户为单位进行祭祀,杀猪宰鸡,做红米饭,包粽子,由巫师念经,祈求生子。巫师率主人拜地母娘娘,并且剪许多纸人,贴在墙上,象征主人多子多孙。

贵州榕江县许多村寨都供一个"沙麻",即祖母。一般是供在村外的房屋里,以白石或银制偶像为膜拜对象,周围埋四根柱木,上边插一把雨伞。该族认为"沙麻"是他们最大的神,当集体到寨外斗牛、行歌坐月、串亲戚时必须打这把伞,象征祖母同行。平时由祖母头管理祭祀,初一、十五必须烧香、磕头。每年一、二月举行隆重的祭祖母仪式,杀一猪一鸭二鸡,此时要在寨门上吊一草结,谢绝外寨人进入。最后每人带来一盘肉、一瓶酒,在祖母面前欢寨一堂,共同聚餐。

仫佬族有一种祭婆王活动,又称花婆、女神,主宰生育,保佑儿童。在婆王庙内供三位神,一是判官,二是抱子娘娘,三是喂奶乳娘。认为三月三是婆王生日,全村人都要杀猪祭祀。

广西环江县下南圩对面马山峰之间,有一块形状类似妇女的 石头,还抱一子。当地毛难族认为她是"圣母",定期祭祀。圣母腹

① 刘辉豪等: <天地人的形成>, <山茶>1981年2期。

有一洞,长一棵桃树,每年都结不少桃子。夏天,附近妇女都携带红鸡蛋、粽子,拜祭圣母,吃桃求育。类似例证不胜枚举,说明女神极其普遍。

瑶族史诗《密洛陀》称女神密洛陀用蜂蜡造人。"天上日月有了,密洛陀可以造人类了,她从山上取回蜂窝,她从窝中取出蜂蛹,她用蜂蜡做人模型,她用蜂蜡捏成人模样"。

土家族传说铺天的张古老以石做人,治地的李古老用泥巴做



人,"但人坐着不出气,站着不会 走。女神依啰娘娘以竹子为骨架, 用荷叶做肝肺,用豇豆做肠子,葫 芦为脑壳,……坐着可出气了,可 走路了,有了人类"①。有的土家 族供奉"阿密妈",也是一个生育 始祖神,多以剪纸为偶像,贴在墙 上,保佑生育和人口繁衍。

蒙古族有一个传说,天神以 泥捏人,一些人掉在南方,七个掉 在北方,但不会生孩子,天神又以 七绵羊配北泥人,变成蒙古族,以 鸡配南泥人,变成汉族②。

满族的女始祖——佛托妈妈 他是该族的始祖女神。"佛"为旧、

① 《中国少数民族神话学术讨论会论文集》, 贵州人民出版社,1984年,下册 111 至112页。

② 同①下册 28 页。

古老或陈的意思,"托"为长,意为祖母、先祖,而且是女性。"佛佛"又引申为女性生殖器,是人之根。有人认为"佛托妈妈"有三层意思:一是始祖母;二是子孙娘娘;三是柳枝娘娘①。这位女神被供在西墙之侧,与祖先并列。清明节上坟时,在坟堆上插一个玉米核作为"佛托妈妈"的象征。满族剪纸中有一种"欧木楼吆吆",就是一种生育之神,是吆吆神之一(图三)。

类似的例子还有不少。

由此可见,在我国各民族中都有自己的始祖女神,她们创造了人,主宰生育,保佑氏族、部落或民族的繁衍。说明最早的生育神是女始祖,是与祖先合一的。值得研究的是,人类为什么最早崇拜女神呢?并且把她们作为生育之神?

首先,妇女在生产和生活中居于重要地位。

在远古时期,人类从事采集、渔猎,后来又发明了农业和家畜饲养业。其中的采集,主要是妇女承担的,并从中发明了农业,她们也兼顾家畜饲养。同时从事炊事、制陶和纺织。这些生产活动为人类提供了大量的、稳定的衣食之源,在经济生活中起着举足轻重的作用,而男子出没森林,追逐野兽,远离氏族的住地,同时渔猎经济又不稳定,因此男子在生产中的作用远不及妇女重要。更为重要的是,无论是氏族的经济生活,还是氏族生活的管理,男女婚配、子女的教育、老人的赡养,其重担也主要是由妇女承担的,所以妇女是社会生活的主人。死后自然受到尊敬。"女神的地位,乃是关于妇女以前更自由和更有势力的地位的回忆"②。

其次,妇女是人类生育的体现者。

人类的繁衍是依靠男女交媾和妇女孕育实现的。但是, 在很

① 张紫晨主编:《民俗调查与研究》,初北人民出版社,1986年,346至350页。

② 马克思:〈摩尔根〈古代社会〉一书摘要〉,人民出版社,1965年,89页。

长的时期内,人类并不知道上述生育的真正原因,特别是不了解男子在生育中的作用,而认为生孩子是由妇女实现的。"古埃及女神,诸神之母——伊基达,自己生育了自己。同时她还是一位处女神。……她申明 切可以独立,无须依靠男人,用不到男人参与,也可以怀孕"①。事实上,在远古时期,无论是怀孕、诞生、哺育,还是教育子女,都是由妇女体现的。母亲是孩子的第一任教师。由于当时实行氏族外婚制的群婚,孩子的父亲是生活在外氏族的陌生人,子女知其母不知其父,因而,人们总把男子排斥在生育之外。

这种情况在外国也是存在的。哥伦比亚的"海达人喜欢女孩胜过男孩子,因为她们能增加氏族的人口,即使在病弱、双生子或私生子的情况下,他们也不坠胎或杀婴"②。从中看出人口的繁衍占何等重要的地位,而这项工作主要依靠妇女。墨西哥的阿滋特克人认为"母亲的天职是与作战同等重要,母亲多生一个婴儿,就等于战士从敌人那里捕俘了一个俘虏,因生产而死的妇女,与战士的战死沙场享有同等的荣誉"③。

在上述情况下,"原始艰苦的物质生活和濒于种族灭亡边缘的生育危机,使原始人渴望种族繁衍,人丁兴旺,自然产生生殖力和生殖器崇拜思想,这不仅来源于女性生产的事实,也由于不了解妇女怀孕的科学道理,所以早期的生殖女神只强调其性器官的作用,神化其体征上的特点。后来才找到感孕图腾作用。再后在母系社会末期向父系社会过渡期才有男神参加的雌雄同体观念。所以最早的祖先自然是女神"④。

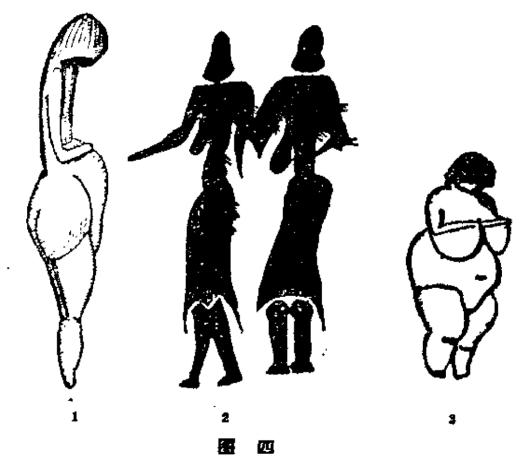
① 徐松石:《华人发现美洲考》,香港东南亚研究所,1981年,34页。

② 移达克:《我们当代的原始民族》,四川民族研究所,四川民族出版社内部发行, 1980年,160页。

³ 同②,243页。

④ 狂盼玲: 《东西方早期维纳斯比较研究》、《民间文学论坛》 1987 年 3 期。

人类的始祖女神,是有一定特点的,一般都是乳房突出、臀部肥大、肚子隆起。这是因为上述特征既是妇女的特点和生育的象征,又是一种古朴的美。"女人的酥胸,除了吸引男性的审美作用以外,就是以哺育子孙为目的"①。过去云南有些哈尼族专门把一个乳房露出来,掩盖的一个乳房是丈夫的,外露的乳房是朋友的,朋友以抚摸她的乳房作为见面礼节。"中古时代的欧洲人把怀孕的女子看做女性美的登峰造极"②。孕妇体征,既是一种美,又孕育着新生命,其价值是巨大的,而越有价值的形象就越富于神秘



1. 法国上加龙洞穴中的人像 2. 两班牙科古尔墨画中跳舞的妇女 3. 冰川时期的石灰石雕像——"魏仑道夫的维纳斯"。

① 魏勒、性崇拜》,中国青年出版社,1988年,262 页。

② 篇理士:(性心理学),三联书店,1988年,70页。

性。"欧亚非三洲的土著民族都承认女子肥大的臀部都是很美的、这一个第二性征本来是女性型在结构上和男性型分歧得最清楚的一个,也是女性的生殖功能所必须的一个条件"。"臀部大,表示骨盘也大,骨盘大,才可容许大的头颅的通过"①,有助于生育。这种认识在中国也不缺乏。袁枚《子不语》卷二十一讲,崇祯时有一个相公,"好观美妇之臀,美男之势。以为男子之美在前,女子之美在后"。作者在60年代初曾在云南西双版纳住过一年时间,从事民族调查,亲眼看到哈尼族妇女总是把裙腰脱卡在臀上,有意把臀部外露,经过调查才发现,他们认为该族把能否生育看作是妇女有无



图五

价值的关键,而臀部大, 既能体现性能发达又是 多产善育的象征。

① 復理士:《作心理学》,三联书店,1988年,69页。

(二) 图 腾

继始祖女神而起的生育之神是图腾。这要从图腾的起源和**性** 质谈起。

图腾一词是北美印第安人鄂吉布瓦人的方言,意为"他的亲族"。这种信仰认为人与某种动物、植物或无生物有一种特殊的关系,每个氏族都源于某种动物、植物或无生物,他们就是图腾。图腾是氏族的祖先和保护神,也是氏族的微号、标志和象征。

远古的宗教是不断发展的。起初可能由于人类自身和梦境的关系,产生了灵魂信仰,后来又把它扩大化,引伸到自然界,出现了自然崇拜,如天地山河、日月星辰、风雨雷电、动物植物,等等。随着人类征服自然能力的提高,思维能力的发展,在自然崇拜中逐渐发现有一种或少数几种自然物与自己血族有一种特殊的关系,如在饥寒交迫之时,某种动植物为自己提供了急需的衣食之源;或者某种动物给人类带来巨大的威胁,使人们无比畏惧,诚惶诚恐。在当时超自然观念和泛神论的影响下,人们把上述某种自然物看作与自己生命攸关的神灵。同时,当时人们已处于母系氏族方兴未艾之际,子女知其母不知其父,也不明白性交与生育子女的因果关系,人类在追溯自己的来源时,除确知其母外,也把上述自然物视为自己的来源之一,并与母辈有一种偶居或感应关系,从而产生了图腾信仰。

我国古代有许多图腾感应神话,正是始祖母与图腾发生感应之后,才孕育了氏族或民族的祖先。让我们看看史籍的记载吧!

《太平御览》卷 78 引《诗讳含神雾》:"大迹出雷泽,华胥履之, 生宓羲"。说明华胥踏巨人迹而生伏羲。



《史记·补三皇本纪》:"炎帝神农氏,姜姓。母日女登,为少典妃,感神龙而生炎帝。人身中首,长于姜水,因以为姓。"说明女登感神龙而生炎帝。民间剪纸就有牛首人身的炎帝形象(图六)。

《竹书纪年》:"黄帝母附宝见电绕北斗,抠星光照野,感而孕。"说明附宝见大电以后才孕育黄帝。

《玉函山房辑逸书》辑《春秋纬元命苞》:"黄帝时,大星如虹,下 流华渚,女节梦接,意感而生帝朱宣"。朱均注:"朱宣,少昊氏"。

《竹书纪年》:"尧母庆都与赤龙合婚,合伊常,尧也。"说明庆都遇赤龙才生尧。

〈吴越春秋·越王无余外传〉:"禹父鲧者,帝颛顼之后,娶于有莘氏之女,名日女嬉。年壮未孽,嬉于砥山,得薏苡而吞之,意若为人所感,因而妊孕剖肋而产高密。"

〈史记·殷本纪〉、"殷契母日简狄,有娀氏之女,为帝喾次妃。 三人行浴,见玄鸟坠其卵,简狄取吞之,因孕生契。"

《史记·周本纪》,"周后稷,名弃,其母有邰氏女,曰姜嫄,姜嫄为帝喾元妃,姜嫄出行,见巨人迹,心忻然说,欲践之,践之而身动,如孕者。后期而生子,以为不祥,弃之監巷,马牛过者皆辟不践,……姜嫄以为神,遂收养长之,初欲弃之,因名曰弃。"

(史记・秦本纪》:"秦之先,帝颛顼之苗裔,孙归女脩。女脩织、玄鸟陨卵,女脩吞之,生子大业。"

《后汉书·西南夷列传》:"夜郎者,初有女子浣于 旞水,有二 节大竹流入足间,闻其有号声,剖竹视之,得一男孩,归而养之。及 长,有才武,自立为夜郎侯,以竹为姓。"

汉末应劭《风俗通义》:"高辛氏有犬戎之寇,帝惠其侵暴,而征伐不克,乃访募天下有能得犬戎之吴将军头者,……妻以少女。时帝有畜狗,其毛五彩,名曰盘瓠。下令之后,盘瓠遂衔人头,造阙下。……帝乃以女配盘瓠。……经三年生子一十二人,六男六女,因自相夫妻……。其后滋蔓,号曰蛮夷"。其中的"蛮夷"指五陵蛮,即后来的苗、瑶、畲等民族先民。但是信仰盘瓠图腾的还有古代羌人、罗罗,以及近代的苗、瑶、畲、傣、水、侗、壮等民族。

《清太祖武皇帝实录》:"初,天降三仙女裕于泊,长名恩古伦,次名正古伦,三名佛库伦。浴毕上岸,有神鹊衔一朱果置佛库伦衣上,色甚鲜妍。佛库伦受之不忍择手,遂衔口中。甫著衣其果入腹中,即感而成孕,……佛库伦后生一男,生而能言,倏尔长成。"

此外,还有匈奴女与狼交媾而生单于①,哀牢夷沙壶触沉木而 生龙子②,等等。

这些传说虽然千差万别,但有几点是共同的:一,都有自己的女始祖,具有母系氏族时代的特点;二,她们没有与男子交媾而受某物之感,才生育子女。"在原始社会中甚至往往不懂得怀孕是性交的结果。……在阿伦特和库伦,人们认为精灵(它住在神圣的石块或树木等物体——楚林格里,是图腾崇拜的祖先)钻进了妇女的怀里,使她受了胎"③。三,每个妇女与一定自然物结合以后都生育了一个伟大的王君。这些图腾感生神话,无疑是受了儒家的天

① 《史记·匈奴列传》。

② (汉书·西南夷列传)。

③ 沙利·安什林:《宗教的起源》,三联书店,1964年,75页。

人感应思想的影响,但是都保留了图腾感应而生人的实质,可供研究中国古代图腾的人们参考。它说明有一个历史时期,一些氏族的成员声称他们是由那用作氏族名称的动物传下来的,认为他们的远祖是被主宰之神将其以动物变为人的。当时一方面信仰女始祖是生育神,另一方面也相信图腾的感生作用,只有两者结合才能生育后代,男子是被排斥在外的。这就是母系氏族社会的生育观念。因此当时普遍将图腾视为生育之神。

在我国民族学资料中,保留不少图腾信仰的残余。

台湾泰雅尔人嘎拉帕氏族有一个传说, 苗卡赫朗巨石褰然迸裂, 生一女子, 是日, 她登上山顶, 仰卧石上, 任风吹胯间, 后受孕而生男子, 以上母子就是该氏族的祖先①。

台灣有些民族还以石、竹、树、蛋、蛇等为图腾②。

海南省美孚黎传说其始祖母,与犬交媾才生育后代,后来儿子大了,间父为何人, 母答曰是狗,儿子羞而杀犬。至今该支系黎族的道公不吃狗肉,而且以狗血避邪,即使某些人已开禁吃狗肉,也不能在家里煮肉。

广东和福建的畲族奉信狗图腾,他们把狗首人身的盘瓠故事画在布画上,祭祖时必挂出来,俗称"祖图"。祭祖时唱"狗皇歌", 叙述狗与畲族的 血缘关系(图七)。

湖南江永瑶族在还盘王愿中,最后必须举行求子仪式,要跳"狗绊臀舞",实为人与狗交媾舞,认为这样才能人丁兴旺。广东、广西的瑶族也奉狗为图腾。

湖南湘西有些苗族建有盘瓠庙,供狗图腾,每年必大祭,其间还划龙舟,以舞悦神。

① 佐山融古等:《生蕃传说集》,杉日重藏书店,1923年,57页。

② 施连株等。<台湾民族历史与文化>,中央民族学院出版社,1987年,467至497页。





贵州苗族图腾信仰也不少,有的信仰枫树,有的信仰蛋,有的信仰石头。我们在雷山县麻料村看到一种招龙仪式(图八),每十二年进行一次,以竹子代表图腾,人们为其穿衣——拴棉条,上供,并把竹子迎到村内,在路上插许多竹子,上贴纸人,象征龙竹带来子女。生育子女后,留女不留男,形成"女儿图"。后来才改信男根崇拜。

布朗族有一个"岩洛卜我"神话,传说布朗族以蛙为祖先,"岩洛卜我"即为蛙意。远古之时,天神叭亚天与蛙作战,大地旱七年, 蛙上天讨伐,但败下阵来。后派蚂蚁去,蛙趁机偷了天神的武器, 它第二次上天才打了胜仗,天降雨了,又从天上领回各种野兽。不过,男人不会管野兽,只能用弓箭打死,妇女管小野兽很用心。有一次蛙上天时,把蛙皮脱在家里,被妻子吃了,于是他永远成了人。布朗族就是由女人和蛙生育的。

哀牢山彝族信仰石头为图腾。有的**彝族以虎、葫芦、**马樱花为图腾。

傈僳族有许多图腾传说。如虎氏族的人,传说其女始祖上山砍柴,遇一由虎变的男人,两人婚后生育了虎氏族。荞氏族传说有一姑娘吃了荞麦才怀孕生育了荞氏族的成员。他们祭荞时,由巫师主持,供猪肉,又去地上画一幅牛马图,据说是给荞用的。巫师还讲述历史,讲述风俗,对青年进行教育。此外,该族还有熊、猴、羊、蛇、鼠、鸟、蜂、鱼、麻、茶、菌子等多种图腾。

汉族的龙灯送子也保留某些图腾残余。《中华全国风俗志》下篇卷六:"正月十五,长沙新年风俗诗:'妇女围龙可受胎,痴心求子亦奇哉,真龙不及纸龙好,能作麒麟送子来'"。注:"妇女多年不生育者,每于龙灯到家时,加送封仪,以龙身围绕妇人一次,又将龙身缩短,上骑一小孩,在堂前行绕一周,谓之麒麟送子。"此处的龙虽然不是图腾,但龙与妇人接触却保留了图腾与妇女交媾的形式。汉族历史上的伏羲、女娲,均为人首蛇身,而且两者作交尾状。据考古学家的证实,最早的伏羲、女娲形象是在商代发现的。如安阳侯家庄 1001 号大墓,曾出土一件残断的"一头两身蛇形木器",头部残损。右留一横绘大眼睛,蛇身相交;双尾勾曲,跟后来的伏羲、女娲交尾图相似①。汉代女娲、伏羲形象就更多了,但是均为人首蛇身(图九),说明此图来源于蛇图腾,后来人们又附会为人首龙身。由此看出,伏羲女娲图像,来自图腾,又高于图腾,它具有祭祖

① 梁思永、高去寻、《侯家庄》第二本、历史语言研究所、台北、1962年。



图 九

与求育巫术的双重意义。

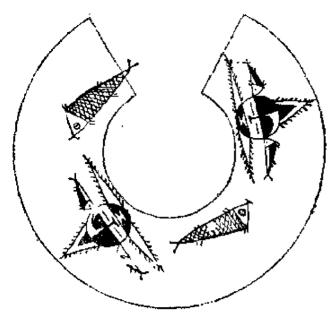
国外有关图腾资料更多,澳大利亚的阿兰达人还没有父权制 观念,"怀孕不认为与父亲的作用有任何关系,而被认为是某一图 腾的神灵进入母体的结果,该祖先是可以由老人们来断定的"①。 有的阿兰达人认为,"拉塔巴是胎儿的幼芽,是祖先创造的,栖 息在树林和石缝中,当她们祈祷时,拉塔巴就射人妇女怀中而怀 孕"②。马来半岛的色曼人也不认为父亲对生育有作用,"而是一 种鸟在起作用"。当一个妇女怀孕以后,她就要去拜访附近的一棵 树,她本人就是以这种树来命名的,并用叶和花装饰它。于是灵 魂鸟就被这种标记吸引出来,停在树上并被禽杀,母亲吃下了这只 鸟、就给了未出生的婴儿以灵魂"③。

类似例子还能举出很多,此不赘述。无论是文献记载的图腾,

① 穆达克: 《我们当代的原始民族》,四川民族研究所,1980年,27页。

② 赛普: 《阿兰达人——一个生活在石器时代的部落群》,《民族 译 丛》1979 年 1期。

³⁹ 同①65页。



图十

时占统治地位的生育观, 所以才有"感天而生"的 观念。



22

半坡人面鱼纹相似,可能是远古鱼图腾的遗迹。不过,也有些人把考古中所有发现的图案都认为是图腾,甚至认为中华民族还有一种统一图腾——龙虎崇拜。我们认为若想确认某种动、植物或无生物为图腾,必须考虑两点:一看它是否属于图腾时代的产物或残余,二看它是否具备图腾的基本特征。

图腾应该有以下特点:

- 一,每个氏族都应该有自己的特定图腾,这个图腾就是该氏族的名称,进而演变为姓。汉族百家姓中有些姓就来源于图腾。少数民族也有这种情形,如云南杨武魯魁山彝族的方姓是由獐子变来的、杨姓是由绵羊变来的、张姓是由绿斑鸠演变来的。各个氏族都尽力在自己的住宅、工具、服饰、文身上表现自己的图腾标志,作为氏族的象征。
- 二,认为本氏族为该图腾所生,两者有一定的血缘关系,并且创造不少图腾感生神话,这是民间文学的珍贵财产。人们还从自己图腾中引出自己的世系。如内蒙古陈巴尔虎旗的鄂温克族每个氏族都有自己的图腾起源传说,分别信仰水鸟、小鸟、鹰和天鹅图腾。
- 三,对本氏族的图腾有一定的祭祀活动,如畲族的祭祖仪式, 苗族的拜盘瓠庙,都是祭图腾的反映。壮族的青蛙节,也是祭祀青 蛙图腾的仪式。

四,每个氏族对自己的图腾有若干禁忌,如禁说图腾的名字,不准杀害,不准吃图腾物,甚至不准触及图腾,而本氏族不准猎杀的动物,其他氏族则可以猎取。这样,当时动物较多,图腾各异,你杀我不杀,我杀你不杀,无形中对动物起了一定的保护作用。这对生态平衡的保护是有益处的。

五,图腾是与氏族同时起步的,并不断发展变化。当一个氏族 分为两个女儿氏族时,图腾也发生了变化,傈僳族有一个熊氏族, 后来分成三个氏族,从而出现狗熊、猪熊和大熊三个新的氏族图腾。随着母系氏族的解体和父权制的兴起,图腾也逐渐地消失在历史的尘埃中了。

通过以上分析看出,只有与人类有一定血缘关系的崇拜物才是图腾,它也是当时重要的生育神。也许有人问,中国有没有一个统一的图腾呢?这是不可能的。众所周知,图腾是母系氏族时代的宗教形式,当时氏族部落分散,彼此缺乏往来,他们不能、也不必要有一个统一的图腾。事实告诉我们,无论是考古学,还是民族学资料,不要说一个中华民族,就是一个具体民族、一个具体的考古文化,也不会是由一个图腾所构成和演变的。图腾是多源的,中华民族的祖先也信仰众多的图腾,各个图腾之间没有隶属,也不分主次,所谓"统一图腾"说,不过是现代人的一种构想而已。

(三) 高 禖

在我国古代文献中,还经常提到另一种主宰生育之神——高 祺,并且把上巳节或三月三视为祭高谋的日子。什么是高襟呢?自 古以来就有不同的看法。

- 一种认为简狄为高禖神。《礼记·月令》郑玄注,"玄鸟,燕也。 燕以施生时来巢人堂宇而孚乳,嫁娶之象也。媒氏之官以为侯。 高辛氏之出,玄鸟遗卵,娀简吞之而生契,后王以为媒官嘉祥而立 其祠焉,变媒言谋,神之也。"
- 一种认为伏羲为高禖神。孔颖达《礼记·月令》正义,"但不知初为媒者其人是谁?按《世本》及谯周《古史考》,伏羲制以俪皮嫁娶之礼。既用之配天,其尊贵生媒当是伏羲也"。在汉代画像石上伏羲女娲之间还有一个婴儿,可证伏羲为生育之神。

- 一种认为女娲为高禖神。罗泌《路史·余论》:"皋禖古祀女娲"。《路史·后记》女娲"佐太吴祷丁神,祈而为女娲正姓氏,职婚姻,通行媒,以重万民之则,是曰神媒"。注:"《风俗通》云女娲祷祠神祇而为女媒,因置婚姻行媒,始此明矣"。陕西临潼奉女娲为人祖娘娘,不育妇女多拜祭女娲,在山上野合,号称"单子会",说明女娲是生育之神。
- 一种认为祖先为高禖神。蔡邕《月令章句》:"高禖,神名也,离 犹高也。吉事先见之象,谓人之先,所以祈子孙之祀也,后妃将嫔 御,皆令于高禖,以祈孕妊"。闻一多、孙作云、杨宽等均认为祖先 为"高禖神"。
- 一种认为男根为高禖神。郭沫若在《释祖妣》中称:"古人本以 牝器为神,或拜之祖,或谓之社。……《周礼·春官·籥章》:凡国 祈年于田祖,歙幽雅,击上鼓,以乐田畯。此所谓'田祖',即《毛传》、 《月令》之郊谋、高禖"。

上述五种看法实为两种看法:一种是男根为高禖神;一种是祖先为高禖神。《通典》卷五十五:"高禖者,人之先也。故立石为主,祀以太牢也。"但是其中又分女祖先和男祖先。在这些看法中,将女祖先和男根视为高禖神均有一定道理,但是高禖神并不是固定不变的,而是有一个发生、发展过程,可分为若干发展阶段,这是由古代的生育信仰和生育观念决定的。

人类在极其漫长的历史时期内,并不知道自身的构造,也不知 道性交与生育之间的因果关系。自从母系氏族产生后,人们对子 女与母亲的关系是明确的,子女知其母,不知其父。在这种历史条 件下,人类追溯自己的来源时,仅知道母亲与氏族图腾相结合才生 育了自己。当时在生育信仰中,一方面相信图腾,远古的感生神话 就是这种关系的反映。另一方面是崇拜女始祖。因为妇女是生产 活动的主力,又是氏族生活的管理者,生育也是由妇女体现的。"妇女对于不会操心,没有远见的野蛮人是神明;她,聪明而有预见的人,支配他的命运,从摇篮到坟墓。男人是在智力的收获和自己的日常生活事件的基础上形成自己的意识形态,所以,一开始必然将妇女神化"①。因此,必然把女始祖视为生育之神。

高谋,又称郊襟,因供于郊外而得名。谋同媒,襟又来自牒。 《说文》:"牒,妇始孕牒兆也"。朱骏声注:"按高谋之禖,以牒为义"。 《广雅·释亲》,"牒,胎也"。由此看出,最初的高谋,属女性,而且 是成年女性,具有孕育状。事实上,远古一些裸体的妇女像有着非 常发达的大腿和胸部,还有一个向前突出的肚子,这是生殖的象 征。如欧洲旧石器晚期的孕育状女神雕像,我国东北地区红山文 化的孕妇形女神陶像,都是生育之神,与高禖具有同样性质。

尽管最初的高谋是女性祖先神,具有共性,但是各民族的高谋神却各有不同。正如前面所述,商族的高谋是简狄,夏人的高谋为修已,或者以女娲为高谋,涂山氏女娲是夏人的先妣,又是夏人的高谋。周族则视姜嫄为高谋。《诗经·鲁颂·阙宫》:"阙宫有恤,实实枚枚,赫赫姜嫄,其德不会"。《毛诗》以"阙宫"为妣姜嫄之庙,又引孟仲子曰:"是谋宫也"。在山西南部供的娘娘庙,就以姜嫄为主神。在往后的发展中,除了继续奉女始祖为高谋神外,逐渐出现了一种专司生育的神,如广东客家供的阿婆神,既主宰小孩成长,又是婚姻之神,人们结婚时必须在床下供阿婆神像。广西壮族供的花婆神,也是婚姻和生育的守护神。贵州布依族供的母王也是同类性质的神。汉族供的各种娘娘庙,也是由高谋神演变而来的。在云南永宁纳西族地区,一方面信仰干木女神,把她奉为自己的远古祖先,另一方面信仰一种生育神——"那蹄",该神为女人形像,

① 拉法格、《宗教与资本》,三联书店,1963年,61页。

主宰生育和妇婴健康。祭祖时,由巫师达巴用树枝或麻杆编一个方框,称"那蹄底基",意为那蹄的房子,中央插一根竹竿,上拴若干彩色布条。这些树枝、布条象征人口众多,生命旺盛。那蹄偶像以糌粑塑制,腹部放一鸡蛋,大腹便便,呈多产状,蛋可孵鸡,同样孕育子女。神像的乳房突出,肚子大,阴部划一口。将偶像放在房子模型内后,放上线、麻、鱼、肉、鸡蛋、奶等供品,另外削十六根木棍,其上刻若干缺口,作为多子多孙的象征。达巴祷告说,"主人家什么东西都给你准备好了,你可以带走了,不必多停留了,在白天或夜里走都行,不必左顾右盼,不要怕晚上、怕鬼。"最后把那蹄及房子模型挂在果树上,作为树保,目的是祈祷婴儿像果树一样,健康出生、成长。不难看出,那蹄是一种生育神,与高禖神一样。无论是高禖还是女始祖,以及后起的娘娘神,都是母系制时代的生育神及其残余。由此看出,最初的高禖,是女性祖先,各族都供奉自己的高禖。

有关祭祀高禖活动的记载很多,如:

蔡邕《月令章句》:"《论语》'暮春浴于沂',自上及下,古有此礼,今三月上已被于水溪,益出于此也"。

《汉书·外戚传》:"武帝即位,数年无子。平阳主求良家女十余人,饰置家。帝祓霸上,还过平阳主。主见所侍美人,帝不说。既饮,讴者进,帝独说子夫。"

〈晋书·礼志〉:"汉仪季春上巳,官及百姓皆禊于东流水上, ……自魏但用三日,不以上巳也。"

王羲之《兰亭集序》:"永和九年,岁在癸丑,暮春之初,会于会稽之兰亭,修禊事也。"

(法书·要录》:"穆帝永和九年三月三,王羲之与太常孙统等四十有一人,会于会稽上阴之兰亭,修禊事,酒酣赋诗制序,用蚕茧

纸, 鼠须笔书字, 有重者皆构别体。"

杜甫《丽人行》,"三月三日天气新,长安水边多丽人。"

唐彦谦《上巳日寄轩公》:"上巳接寒食,莺花寥落晨,微微泼火雨,草草踏青人。"

〈梦粱录·三月〉:"三月三日上巳之辰,……赐宴曲江,倾都禊饮,踏青。"

陶宗仪《元氏掖庭记》:"每遇上巳日,令诸嫔妃被于内园迎祥亭、漾碧池。祓毕,则宴饮于中,谓之'爽心宴'。池之旁一潭,曰香泉潭。至此日,则积香水以注于池。池中又置温玉狻、白晶庵、红石马等物,嫔妃浴澡之余,则骑以为戏,或执兰蕙,或击球筑,谓之上迎祥之乐。"

《中华全国风俗志》上篇卷七《陕西》:"二月二日、以灰画于庄墙外,日卫庄。人于是日,谒高禖庙祈嗣。"

这些记载表明,上巳节由来已久,在古代节令中占有重要地位。但是上巳节有一个演变过程:起初,上巳节是一种巫教活动,通过祭高谋、被禊和"会男女"活动,除灾避邪,祈求生育。从这种意义上说,上巳节是一个求偶节、求育节。汉代以后,上巳节虽然仍是全民求子的宗教节日,但已经是贵族炫耀财富和游春娱乐的盛会。魏晋以后,上巳节改为三月三,主要是娱乐性活动,如踏春、游春、划龙舟、打秋千等,祓禊已退居次要地位。求子仪式日趋消失,"会男女"已经绝迹。正因为如此,作为上巳节的主要活动——"会男女"和求子就消声匿迹了,而祓禊又为游春所取代,其中的游春又是与上巳节时间相近的清明节的重要内容,加上清明节的节候较上巳节固定,上巳节就合并在清明节中了。后来连清明节也主要变成扫墓祭祖活动,上巳似乎就消失在历史的烟雾中了。

上巳节真的消失了吗?不尽然。一方面,在汉族的节日民俗

中,还保留了不少有关三月三的活动,另一方面,还可以在边远民族地区找到它的踪迹,这就是社会的"活化石"。正如古语所说:"礼失求诸于野"。河南汉族至今还过三月三。民谚说,"三月三,吃鸡蛋"。"三月三,砍枣尖"。当地群众每到三月三必吃鸡蛋,还拿着刀斧到园地里去,乱砍枣树尖,认为这样才能结大枣,人丁兴旺。前者是临水浮卵遗风,后者是曲水流枣残迹,都是求子巫术性质。最为隆重的三月三是淮阳人祖庙会。民国《淮阳县志》卷二,"三月二日,黎明用炭圈地作圆形,以兆丰年。儿童拍瓦罐唱歌,是日民诣太昊陵进香,莫祭,至三月三日始止。"其间方圆数百里的人都蜂拥而至,打着各种旗帜,每天少者几万人,多者十几万人。人们除了祭人祖——女娲和伏羲外,还有占卜、掏子孙窑(女阴)、拴泥娃娃(泥泥狗)等巫术活动,此外还有巫舞、唱戏。据说过去在人祖庙会上还有男女野合的现象。这些都是与上已节相吻合的。

刘钖藩、岭表纪蛮》:广西凤山壮族"各于正、二、三月之子日,于一定之地点,分为两队,各持红绿色结成之圆球,互相抛接,……即成配偶"。壮族在三月三要举行隆重的娱乐活动,进行对歌、抛绣球、谈情说爱等。

贵州布依族也过三月三。乾隆《南笼府志·岁时》:"每年三月初三,宰猪牛祭山,各寨分肉,男妇饮酒,食黄糟米饭,……汉语呼为过年。"其间男女青年可谈情说爱,对唱山歌,谁唱得好,谁就有金嗓子,害虫听了就不吃庄稼。安隆地区传说三月三是山神生日,他要放出蝗虫危害庄稼,所以要祭山神,扫寨。个别地区男女可"躲山",即野合。

邝露《赤雅》,"峒女于春秋时,布花、果、笙、箫于名山,五丝刺 同心结,百钮鸳鸯囊,选峒中之少女子者作峒宫之女,名曰天姬队。 余则三三五五,采芳拾翠于山椒水湄, 歌唱为乐。男亦三五成群, 歌而赴之,粗得则唱和竞日,解衣结带相赠以去。春歌正月初三、三月初三,秋歌中秋节"。现在,何寨到了三月三,男女青年都去赶 圩(集市),互赠糖果,谈情说爱。有的地方互相抢花炮,故称花炮节。小伙子可以公开拉小姑娘,或者抢走姑娘的一件东西,姑娘则佯追。有的小伙子则干脆把姑娘拉回家,热情款待,彼此对歌,晚上姑娘也可住在小伙子家里。

贵州榕江丙汪寨苗族过三月三时,男女纷纷相约,到洞定山上,一边采蕨菜,一边唱山歌。同时砍若干根杉树,在山坡上扎七或九个茅草人,插在山坡上,要求中间的茅草人高大,两边的茅草人矮小,彼此相距一米左右。青年人在茅草人附近对歌、跳舞,然后选择自己的意中人,到沟底丛林中发生性关系。

《中华全国风俗志》下篇卷五称安徽芜湖地区居民认为三月三 为"真清明",乏子之家,买一南瓜,把瓜煮熟,中午放在桌上,夫妻 并坐,同时举箸而食,认为可得子。

类似例证不胜枚举,这些都是上巳节或求子活动的"活化石"。 它告诉我们,上巳节必须祭祀生育之神,其目的是求偶、求子,所谓 沐浴、野合、交媾巫术,都是这种用意。不过,越古朴的三月三,越 带有实用性,后来才较多地掺入了娱乐性的活动。

上巳节的主要仪式除祭高谋外,还有祓禊、修禊或沐浴活动。 《周礼·女巫》:"掌岁时祓除衅浴"。郑玄注:"岁时祓除,如今三月上巳,如水上之类;浴以香熏草沐浴"。《三辅黄图》汉代长安"百子池,三月上巳,张乐于水上"。《西京杂记》卷三:"…·三月上巳张乐于流水"。既然上巳节是求子,为什么有祓禊之俗呢?对此也有不同的解释:一种认为起源于商代始祖与鸟图腾的关系,认为简狄行浴是祓禊之源。另一种看法认为沐浴是为了去灾。《岁时广记》卷十八《上巳》引《后汉书注》曰:"历法,三月建辰,巳即是除,可以 拂除灾也"。这种风俗事出有因。《岁时广记》卷十八《上巳》引严有翼《艺苑雌黄》曰:"三月三日,谓之上巳,古人以此日禊饮于水滨。"又《韵语阳秋》曰:"上巳于流水上洗濯、祓禊、去宿垢,谓之禊。 读者,洁也"。所谓"去宿垢",就是治病的意思。"改柯易叶",也就是利用上巳节的沐浴治疗不育症。

沐浴也可以助产。朱鹤龄注《北史·窦泰传》、"窦泰母梦风雷有城,期而不产,甚惧。巫曰、'渡河湔裙,产子必易'。使向水所,忽见一人曰:'当生贵子,可徙而南'。母从之,俄而生泰。"云南普米族妇女难产时,也以水洗腹,甚至以熏疗法催生。

沐浴也可治疗其他疾病。《古今图书集成·罗功典》三十七《上 巳》 地方志称,山西宁武关"三月三日夜拜月,祈佑以免风虫牙 庸"。同书江南仪真县"上巳老年妇女至水边澡目,犹修禊祓除之 意"。

通过以上分析看出,上已节的沐浴,实际上是一种巫医的水疗法,特别是利用春天的桃花水洗涤妇女身上的不洁,驱走各种恶鬼,为妇女生育创造条件。名曰洁身洗垢,实为驱鬼求育。久而久之,相沿成习,沐浴就变成上已节祭祀高谋的重要内容。在上已节用火驱除不祥也是有的,并且一直保留在民俗中。如山东齐河县视三月三为神节,传说三月三是小孩生日,凡是从天上投胎下来的童子,这一天都要被招回去,是小孩不祥之时。为了防止小孩夭折,家家户户都请巫师扎彩纸人,用火焚烧,名曰"换身"。扎不起彩人者,则往小孩脸上抹锅底灰,这样鬼神就认不出投胎的小孩,能使孩子健康地生存下来。因此当地居民都认为上述烧纸人、抹黑脸是"打灾",火就是"打灾"的有力手段①。

② 杨兼华、《齐河三月三》,《民俗研究》1987年2期。

既然上已祓禊是洁身求育,为什么《汉书·袁绍传》引《轩诗内传》称"三月上巳之日,于西水上招魂禊魄,拂除不祥"呢?妇女求子是请高禖保佑,治愈不育症,而要想怀孕得子,胎儿的灵魂必须在孕妇体内,灵魂一旦走失,胎儿就会死亡。所以求子与招魂是一个问题的两个方面。当然,上巳节期间,成年人也进行招魂,祈求身体健康。

最早的上巳节,并不是限于三月三,而是指一个季节。《周礼·月令》指"仲春之月",《汉书·礼仪志》称"玄鸟至之日"。古人以春分为玄鸟至之日,也就是说,春分在二月下旬,三月上巳在三月初,两者是衔接的,指若干时日,相当于二月底至三月初。

由于各地气候不同,各地的上巳节时间也不一致。但最早是若干天是肯定的,进而才定在三月上旬的第一个巳日为节日。后来因干支纪日先后参差,使用不便,为了便于记忆,确定在三月三。《宋书·礼志二》:"魏以后,但用三日,不以巳也。"

最后应该指出,高谋神自父权制崛起以后,又变成对男性祖先神的性器——男根的崇拜。但是男根类型很多,性质各异,男根并不等于高谋神。

(四) 伏 羲

人类所崇拜的生育神,除始祖女神、图腾、高襟外,后来也出现了男性祖先,或父系祖先,他们可能是氏族始祖,也可能是部落或民族的始祖。这些祖先不仅是氏族部落的保护神,也主宰着本氏族、本部落的生育,所以他们有掌握生育的神职。人们祭祖也有求子的目的和各种活动,如苗族的吃牯脏,本为祭祖,但有许多求育的场面;红河哈尼族在埋葬了已故老人——近代祖先后,众人可以不

加约束地进行野合。

我国古代的男性生育神,首先应该提到人祖爷伏羲,伏羲又称 伏戏、赫胥、包羲、应羲、宓羲、虏羲、义皇,乃为同名异写;又名太 昊、泰昊、太皞、太皓等。历史上认为伏羲是华夏的始祖、人神、共 祖、神主,碑文有"斯文鼻祖"、"人根之祖"。淮阳地区称伏羲为"人 祖爷",称女娲为"人祖奶奶"。

长期以来,人们把伏羲视为三皇之一,或者认为是中华民族的远古祖先神。这可以从河南淮阳地区保留的感生神话中得到说明。

1. 华胥与雷神所生

准阳地区有一个传说,在很早以前,西北有一个华胥之国,当地有一条雷河,发源于雷泽,在雷泽中住有雷神。但雷神经常发怒,一旦发作,就带一巨鼓到天上敲打,导致雷雨大作,河水泛滥成灾,人畜大量死亡。有一位美丽的华胥姑娘,为了拯救人民于水火,历尽千辛,到了雷泽,踩着一个足印,引起身体反映。后为雷神引人宫中。姑娘问:"诸神都在天上,你为何在地上作孽?"雷神并没有生气,对姑娘说:"我可以上天,但请你陪伴"。姑娘答应了,一起上到天上。从此风调雨顺,天下安宁,五谷丰收,六畜兴旺。华胥生一男孩,但她十分想念父母,就把男孩放在葫芦里,让雷河水把葫芦漂走。华胥的父母正在下游捕鱼,发现了葫芦,并辨认出葫芦里坐的男孩就是自己的外孙子,命名为伏羲(即葫芦)。但伏羲人首蛇身。长大后随外公打鱼、种田,他还有沿建木(树)爬上天的本领。

2. 公主与狗所生

很早以前有一个宛丘国,与外国打仗失利,危在旦夕。宛丘园

王招贤献策,答应谁有退兵良计,就把女儿嫁给他。这时从雷泽河中出来一条狗,站在白龟之上,不久狂风大作,飞砂走石,把敌兵打得七零八落,惨败而归,宛丘国获得了胜利。事后国王请狗吃饭,狗不吃,给狗金银,狗不要;狗非要娶公主不可,国王十分为难。当时有一位大臣进谏说,如果用缸把狗扣上四十九天,狗即能成人。国王果真这样做了。到了第二十七天,公主担心把狗饿死,把缸打开了,顿时从缸内跑出一道金光,仅剩下人首狗身的伏羲。在"泥泥狗"中有一种人首狗身像,当与上述传说有关。

3. 白龟嘴里出来的

在淮阳还有一个白龟的传说。作为雷神之子的伏羲在捕鱼时认识了可以通天的白龟,当时要天塌地陷,伏羲请白龟想办法,白龟把伏羲带到另一个世界,并让他认识了妹妹女娲。白龟让兄妹每天只能吃一条鱼,但伏羲吃多了,受到惩罚,饿得受不了,又哀求白龟帮忙,白龟从腹中把兄妹吐出,来到大地,便有了人类①。

以上三个传说,都是说伏羲女娲来历的,其中头两个传说都是指女祖先(华胥、公主)与图腾(雷、狗)感生交媾的结果。该传说产生时代较早,可能起源于母系氏族时代,与图腾信仰有关。白龟吐伏羲女娲之说,虽然说是从白龟嘴里吐出来的,但故事明确交待他俩是由父母生育的,说明这是较晚的一种传说。所以在三个传说中,以图腾感生说较为可信。所谓雷、犬等,并不是雷、犬,而是指信奉雷或犬为图腾的氏族。因为当时流行氏族外婚制,即走访婚,子女尚"不知其父"。由此看出,伏羲不仅仅是传说人物,而且是一位了不起的英雄呢。

首先,伏羲是一个生产能手,发明家。

① 准阳县文化馆。《人祖爷的传说》(内部资料),1987年。

据文献记载的传说,伏羲有许多发明创造,首先是发明渔网,提高捕鱼技术。《易·系辞》:"作结绳而为网罟,以佃以渔"。晋葛洪《抱朴子·对俗》:"太昊师蜘蛛而结网"。其次,是取火和熟食。《绎史》卷三引《河图挺铺佐》:"伏羲祥于伯牛,钻木作火"。应该说人工取火是燧人的功绩,但是人类取火有长期的历史,且不断改进提高,其间伏羲可能是对人工取火的改进有过重要贡献。《世本》:"伏羲作琴"、"伏羲作瑟",说明伏羲在文化上也有贡献。

其次,伏羲是一个氏族部落的首领。

《淮南子·原道训》:"泰古有二皇",高诱注:"二皇,伏羲、神农也"。《汉书·古今人表》:"称伏羲为"上上圣人"。不过,当时尚处于史前社会,既没有王、皇帝,也没有法律,而是以习俗来维持社会关系。《商君书·更法篇》:"伏羲神农,教而不诛"。《淮南子·览冥训》:"伏羲女娲,不设法度"。但伏羲作为氏族部落首领是不成问题的,并且在维护氏族制度上有过重要贡献。《荀子·成相篇》;"文武之道同伏羲,由之者活,不由者乱,何疑为?"《庄子·缮性篇》:"当是时也,莫之为而常自然,逮德下衰,及燧人,伏羲始为天下"。《汉书·律历志》:"包羲继天而王,为百姓先,首德始于木,故为帝太昊"。《路史》:"伏羲正姓氏"。《通鉴外纪》"上古男女无别,太昊始制嫁娶"。《绎史》卷三引《古史考》:"伏羲制嫁娶,以俪皮为礼"。

此外,伏羲还是一个巫师。

巫教信仰认为一般人不能与鬼神直接发生联系,其间必有一种中介人,即巫师或萨满。起初的巫师是由氏族首领兼任的,后来才出现专门的巫师——祭司,他们是人与鬼神之间的桥梁,上达民情,下传神旨,具体从事释兆、占卜、祭祀、巫术、巫医、神判等活动。

由于伏羲是其母与神感应而生,是氏族部落的首领,使他既有

入性,又有神性,是人与神交往的媒介,这正是巫师的身份。他下传神旨,上达民情。具体通神或上天的方式是借助山和树木。《山海经·海外西经》:"巫咸国在登葆山,群巫所以上下也"。如昆仑山、肇山也有这种作用。《淮南子·地形篇》:"建木,……众帝所自上下"。《山海经·海内经》:"建木,……太牌爰过"。伏羲除通神、请神外,还从事占卜,在《白龟的传说》中认为白龟有通神的灵性,可通过白龟或龟卜预测吉凶。在人祖陵后有著草园,相传伏羲以此草探卦。《史记·太史公自序》:"余闻之先人曰,伏羲至纯厚作《易》、《八卦》"。《易·系辞》:"庖羲在始作八卦,以通神明之德,以类万物之情"。

不难看出,伏羲是远古时代的杰出人物。《易·系辞》:"庖羲氏没,神农氏作"。伏羲应生活在农业发明以前,可能对渔猎工具和技术的改进有过重大贡献。在汉代画像石上,伏羲的形象是人首蛇身,此形象应该有所本。这说明当时已进人图腾时代,处于母系氏族社会早期。在当时生产力极端低下的条件下,人们依靠群体而生,血缘起着纽带作用,氏族部落首领正是这种纽带和群体力量的体现者,他们生前是社会生活的组织者,死后成为氏族部落的祖先神,也是神话中的人物。从伏羲的命名、传说和淮阳人祖庙会所保留的风俗看、伏羲可能不是虚构的神,如渔网的发明、琴瑟的制作、婚姻的改进等等,都是人力所能办到的。但是说伏羲发明嫁娶之礼,可能是后来父权制观念的附会,因为在母系氏族时代尚无嫁娶制度。至于说伏羲发明八卦,也是儒家推崇《周易》的结果。可知不是神创造了人,而是古人创造了人祖神话。

伏羲所以能成为中华民族的共同祖先,是有一定历史原因的。 首先,崇拜祖先是人类最古老而普遍的信仰。

远古时期人类以采集和渔猎为生;以血缘复仇求得自卫;以风

俗来调节氏族部落的内外关系;以男女婚媾繁衍后代。也就是说,人类在生存斗争中有两大问题,一是生产活动,二是人类自身的繁衍,两者是互相制约的。但是在巫教的支配下,人们对天灾人祸不能作出科学的解释,相信鬼神左右人生。因此,虔诚地相信鬼神,崇拜巫教(包括萨满教)乃是远古时代各族人民的通例。起初信仰的是自然神和万物有灵,进而崇拜图腾,后来才兴起祖先神。所谓祖先神指氏族、部落的始祖,对氏族部落有杰出贡献的人物,后来才出现家长和氏族祖先。《礼记·郊特性》:"万物本乎天,人本乎祖"。人们祭祀祖先不仅在于抒发对祖先的怀念之情,也是借助祖先的力量,维护氏族、部落秩序,祈求在祖先神的保护下,获得生产丰收,人口繁衍。伏羲就是在这种情况下出现的,起初可能是氏族或部落的祖先,久而久之才演变为民族的祖先。

其次,历代统治阶级把人祖之祭作为巩固自己统治的工具。.

祖先对维护氏族制度有过重要贡献,对于奴隶社会的宗教制度也有益处,因此历代统治者对她都很重视。淮阳地区传说孔夫子就十分重视人祖。传说东汉刘秀与王莽打仗,曾得到伏羲神的帮助,刘秀掌权后大修人祖陵。唐太宗李世民在淮阳设守陵户。五代杜光庭《录异记》卷八:"陈州为太昊之塘,东关城内有伏羲女娲庙,东门外有伏羲墓,以铁锢之,触犯不得,时人谓之翁婆墓"。宋太祖又修人祖陵,定期祭祀。明太祖朱元璋不仅大修人祖庙,还亲自主祭。清代统治者本属满族,对人祖庙也隆重祭祀。历代统治者都把自己作为人祖的后代和代表者,并且借助于人祖之祭,巩固自己的统治。这也是人祖庙经久不衰的重要原因。

总之,由于祖先崇拜源远流长,各民族文化交流的扩大,历代统治阶级的提倡,在伏羲作为氏族部落祖先的基础上,不断补充、增添、附会、修正,伏羲才变成一个民族的祖先。不但汉族信奉他,

其他少数民族也信奉他,把伏羲作为自己民族的根。同时,伏羲也 主宰人类的生育,这可从人祖庙会上的求育巫术看出端倪。

淮阳人祖庙会上还有一种风俗也值得研究,就是庙会上大量销售"泥泥狗"的现象,过去学者们虽然强调了"泥泥狗"在工艺美术方面的价值,或者认为它是"真图腾",但对"泥泥狗"的起因和功能演变却缺乏深入的研究。



"泥泥狗",又称"小陵狗",实际是指各种泥制的玩具,皆用当地出产的黄上和泥制成,上有黑、红、白诸色画的各种图案,造型有人祖、泥娃娃、牲畜、飞禽、鸡胃人祖、泥娃娃、牲畜、飞禽、所谓人祖,是一种猴鱼,在一种猴鱼,在一种猴鱼,在一种猴鱼,在一种猴鱼,在一种猴鱼,是一种猴鱼,在一种猴鱼,是一种猴鱼,在一种猴鱼,是一种猴鱼,是一种猴鱼,是一种猴鱼,是一种猴鱼,是一种猴鱼,是一种鸡、猪、牛、鱼,在鱼,还有鱼,是一种鸡、猪、牛、鱼,在肉、猪、牛、鱼,有的村以捏"泥泥狗",自为人。这些"泥泥狗",自为人。这些"泥泥狗",庙会期间挑到人祖庙

图十二

出售,祭祖进香的人都争先选购,一是求育巫术时"挂娃娃"用,二 是送给沿途小孩,三是带回家哄孩子玩。

关于"泥泥狗"的性质,目前有两种看法,一种认为是小孩玩具;一种认为是"真图腾",实际上述两种看法都不确切,从目前的民俗看来,"泥泥狗"的确是一种玩具,但它不是一般的玩具,还带

有一定的宗教包彩。当地传说,有一年淮阳大旱,农民无法种地, 日以继夜抗旱都无济于事,心里很若急。突然一天夜里,阴云密 布,电闪雷鸣,不久,狂风骤起,大雨降临。人们发现在阴雨中有许 多"泥泥狗"在活动,兴云下雨。第二天旱情解除了,开始春耕。人 们认为旱灾所以解除,是人祖显灵。也是"泥泥狗"在犁地。不难 看出,人们是把"泥泥狗"作为人祖的工具来看待的,赐予一定的巫 术意义。

所谓巫术是一种巫教活动方式,即人们相信凭借自己的祷告、 诅咒等行为能直接或间接地影响和控制另一方行为的方式。巫术 主要有两种形式,一种是模仿或模拟巫术,认为通过一定的模仿行 为能达到某种预期的结果,以改变客观事物,如利用绘画、雕像、名 字等作为施巫的手段。另一种是接触或感染巫术,认为两种事物 发生接触时彼此能对对方施加一种影响,从而改变和控制对方。 这两种巫术在生育方面有充分的反映,几乎所有的民族都利用它。

如云南峨山太和村的彝族妇女婚后不育时,要在农历二月第一个午日,在村郊供两块椭圆形鹅卵石,号称公母石,然后杀猪、鸡等祭祀,全村居民都来烧香磕头,举行会餐。第二天,已婚未育的男女,按性别分开,各抢一石,并围绕大树转一圈,其他人则向他们拨水,祝其早育。据说公母石能促进怀孕,拨水可洗掉灾异。

前面所述四川术里县屋脚等地普米族的巫师用架木雕象,祈求妇女生育的方式,亦属求育巫术(见 8 页)。

内蒙古呼伦贝尔盟鄂温克族认为小孩有灵魂,一旦生病就是他的灵魂走失了,为此必求"乌麦"(胎盘或小鸟之意)仪式,要杀牲祭祀,求神保佑,找回灵魂。同时削一个小木人,象征"乌麦",穿上狍皮衣服,缝在小孩的衣服上,据说能保佑小孩健康成长。

西安临潼人祖庙会期间,不育妇女上山求神,必怀藏一或两个

布娃娃,认为这样才能在人祖的保佑下孕育新生命。

河北张家口地区有一座瓷儿山,实际供有娘娘神,妇女不育时,必须向娘娘神祈求,并讨一、两个瓷儿,象征自己有儿有女。

北京东岳店的主神为东岳大帝,主管人间生死,人活着由其保护,死后魂归泰山。庙内有一锅驴,病目者摸驴眼,足疾者摸驴足,下育者摸其生殖器。庙会上也有不少泥人,不育者除烧香磕头外,必偷一、两个泥人,道士还专门为她们提供小衣服,俗称"讨娃娃"。

上述残存的求育巫术和人偶之作,对探讨准阳人祖庙会上的 "泥泥狗"的社会意义有重要借鉴。首先淮阳有一个传说,说原来 人祖陵并没有那么大、后来传说如果朝香者们从家乡带一把黄丰 添在人祖陵上,就能借助人祖的神力,以黄土易人,生儿育女,而伏 羲正是抟黄土为人的圣人。于是朝香祭祖者都从家乡装一小布口 袋黄土,撒到人祖陵上,人祖陵才日益扩大,变成现在的规模。后 来,人们感到携带黄土十分不便,就开始有人以黄泥捏人,又捏盒 兽等,发展成"泥泥狗"。这个传说表明,"泥泥狗"发端于抟黄土造 人传说和求育巫术。其次,在近代的祭祀活动中,也保留了运用 "泥泥狗"施行求育巫术的风俗;如淮阳人祖庙上的"桂娃娃"就是 一个突出的例证。淮阳地区已婚未育的妇女,为了祈求生育,在人 祖庙会上选购几件泥娃娃, 象征伏羲、女娲捏的泥人, 也象征自己 要生的子女,供在人祖奶奶像前,或者挂在人祖奶奶身上,除烧香 祈求外,还要绕人祖奶奶转一圈,认为这样才能在人祖的保护下母 儿育女。事后把泥娃娃带回家,如同从人祖那里领回了小孩,今后 生育的子女能健康成长。在人祖陵显仁殿的台基石东北角有一个 圆洞,俗称"子孙窑"。凡是到人祖庙朝香的人,都要用手模一下, 认为这样会生育子女。这些都是求子性质的接触巫术,是母系氏 族时代的生育信仰的产物。

不难看出,"泥泥狗"决不是简单的玩具,也不是或绝大部分不是图腾,而是起源于巫术。在巫术思想看来,泥人可代表人,泥娃娃就是子女,泥牛马羊就是家畜的象征,人们到庙会上购得泥娃娃,就等于得到了子女;在庙会上得到了泥牛马羊,就等于获得了众多的家畜。"泥泥狗"中有大有小,有公有母,还有大斑鸠孵小斑鸠,一只大鸟孵几只小鸟,以及不少双头、联体动物,实际是一种动物交媾状,具有繁殖巫术的性质。

应该看到,在中华民族的历史上,伏羲仅仅是最有代表性的男性祖先神。中国民族众多,姓氏无数,都有自己的男性祖先神,主宰着各民族、各姓氏的繁衍和发展,如传说中的盘古氏、人皇氏,以及各少数民族的男性始祖,都属于男性始祖神的性质,他们是重要的生育神。

(五) 娘娘神

我国进入封建社会以后,生育神有很大变化。高禖逐渐退出历史舞台,祖先神虽然也是庇护家族生育的神灵,但是随着道教的出现,佛教的传人和民间信仰的发展,又出现了专职或兼职的生育神,如佛教的观音、九子母,道教的碧霞元君、西王母,民间信仰的临水夫人、金花娘娘和妈祖等等。

1. 佛教娘娘神

观音

观音又名观世音、光世音、观自在、观世自在、观音老母、送子观音等,本为佛教的菩萨名。原称"阿婆卢吉低舍婆罗",是阿弥陀佛的左肋侍。佛经记载观音原为印度一国王的长子,名不询,他与

父和弟弟随释迦牟尼出家,释迦牟尼称其父为阿弥陀佛,他为观世音,弟为大势至,三人合称"西方三圣"。观世音传到中国后,地位较高,信徒甚众,因其有一弟子为"善财",遂变为善财童子,成了佛教中的财神,后来又演变为"观音娘娘",进而又成为送子观音。

在我国各地都有佛寺,多供观音。

《中华全国风俗志》下篇卷三《江苏》。"青蒲黄渡镇妇女之无子 者,必往镇东祖师堂之送子观音前,烧香告祷,并暗中将送子观音 之绣花鞋,偷去一只,云即能生子。惟生子以后,须寄给与送子观 音为乾儿子也。或遇有生子人家之三朝或六朝、祭天生婆婆之红 蛋,能偷而食,亦能生子。生子之家,三朝或六朝,祭天生婆婆以 后,焚锭送出时,如有无子者,可命送至其家之门首,云系'送儿子 来也'。再妇人怀孕,倘将雄黄佩在身畔,方可转女为男。"清人赵翼 《陔余丛考》卷三十四:"观音像条〈夷坚志〉; 许洄妻孙氏临产危苦 万状,默祷观世音,恍惚见白氅妇抢一金色木龙与之,遂生男。…… 又徐熙载母程氏度奉观音,熙载舟行将覆,呼菩萨名得免。既归,母 笑曰:'夜梦一妇人抱汝归,果不忘'"。顾铁卿《清嘉录》卷二<u>."二</u> 月十九日为观音诞辰,士女骈集殿庭炷香,或施佛前长明灯油,以 保安康,或供长幅,云:'求子得子,即生小儿,则于观音座下皈依客 名,可保长寿'。"未育向观音求子,得子后向观音寄名,保佑子女健 康成长。山东聊城供"观音大士,手把一孩,旁有金童玉女,还有一 男子,背褡子,前后装婴儿,头露于外,称'送生哥哥'"①。

在少数民族地区观音也主宰生育。云南德宏傣族求子时,准备四对蜡条,一声花,两铜片或银片,上写求子夫妇名字,然后放在供桌上。请佛爷来家祷告:"某男某女,婚后数年不育,请佛指示,是谁不育?"然后夫妻入眠,根据梦中神示决定相应措施,如果两人

① 吴云涛:《聊城的拴娃娃与祀张仙》,《民俗研究》1988年2期。

| 都梦见有小孩,则耐心等待;如妻无孩,丈夫可另娶,如丈夫无孩, · 可抱养子"②。

九子母

九子母是佛教的"诸天"之一,本名词利帝,译曰欢喜佛,是性和儿童的保护神。为藏传佛教密宗本尊神,即佛教中的"欲天",爱神,作为男女二人裸体相抱状。

宋朱翌、猗览杂记》:"应劭汉书成生甲观书室,云画九子母,不知佛自后汉方入中国,安德元帝时已有九子母也,其陋可笑"。明周婴、巵林》卷三:"……据此新仲(朱翌字新仲)所云是也,但自佛教东来,后汉时翻译尚寡,亦无九子母说,此朱凉以后妖僧伪为其名耳。且九子母鬼也,帝寝皇宫宣画写鬼魅乎?故列女传鲁有九子母,教儿造次于礼,鲁人以为母师,甲观既燕闲内寝,后妃所居,则画九子者取蕃育之义,画其母者取礼法之宗,亦何足怪乎?"历代王妃供九子母,是为了求子。民间则流行龙华会。朱懔《荆楚岁时记》,"四月八日,诸寺各设香汤浴佛,共作龙华会以为弥勒之征;而长沙寺阁下有九子母神,是日市肆之人无子者供养薄饼以乞子,往往有验。"

2. 邁教娘娘神

碧霞元君

碧霞元君为道教尊神,传说为东岳大帝之女,宋真宗时封为天仙玉女碧霞元君。道教认为元君应九炁以生,受玉帝之命,证位天仙,统摄岳府神兵,照察人间善恶。其中也主宰生育,而且是北方最大的道教生育神。

元君本宫在泰山,北方各地都有供奉。北京的妙峰山就供元

① 严汝娴主编、中国少数民族的婚姻家庭》,中国妇女出版社,1985年,282页。

君,香火极盛,每年四月八日有盛大庙会。王沄《漫游记》卷三:"自元君之祀兴,而始有香税,先朝税额岁一万六千金,以六千金供上,其羸皆贮州库,备地方不时之需。往时四方承平,香火终绛,税额之外,常羸数倍,又有掷施钱帛及冶金银为男女形者充牣般中……。"所谓"男女形者"实为金银娃娃,是人们得子后还愿、寄子用的,祈求元君继续保佑。《日下旧闻考·风俗》:"四月八日,燕京高梁桥碧霞元君庙,俗传是日神降。倾城妇女,往乞灵,祈生子"。《醒世姻缘传》第六十九回有"里边有施括的袍服,金娃娃之拳"。

在有些元君庙内,还配以送子娘娘,协助元君管理生育。《中华全国风俗志》下篇卷五引《寿春岁时记》。"三月十五日烧四顶山香,山在八公山东北,离城乡约七里余。山上有庙字数十间,塑女神日碧霞元君,俗呼为泰山奶奶,奶奶殿侧有一殿,并塑一女神,俗称送子娘娘。庙祝多买泥孩子置于佛座上,供人抱取,使香火道人守之。凡见抱取泥孩者必向之索钱,谓之喜钱。抱泥孩者,谓之偷子,若偷子之人果以神功者得子,则须买泥孩为之披红持彩,鼓乐送之原处,谓之还子"。

王母娘娘

王母娘娘,即西王母、金母、西姥,中国古代的女神,本为驱疫、刑罚之神。因《汉武帝内传》里有王母赐蟠桃给武帝的情节,后来文艺作品编选王母设蟠桃会的故事,会上诸仙祝寿。民间则在蟠桃会上求子。如北京的蟠桃宫,供王母娘娘。求子者往宫中拜神烧香,从桌台上偏盗男孩或女孩,并以五彩线拴住。号称"拴娃娃"。当求子妇女一出门,第一道门,道士祝:"愿你早生贵子"!妇女必付钱致谢,而且"多钱多生子"。到第二道门,道士又拿出小孩衣服说"请施主为贵子穿衣",于是妇女又付钱购衣。

3. 民间信仰中的娘娘神

在我国民间信仰中,有许多娘娘神,既不归佛教,也不归道教, 同时又有明显的地方性。

临水夫人

临水夫人又名进姑、清姑、陈夫人,是闽台地区的女神(图十



图十三

三),台湾又称其为注生娘娘。"……该地妇女都很崇拜该庙主神陈夫人,生产之时都要供奉夫人的画像。等到平安生下婴儿,在洗儿日,才向画像拜谢,把它焚化,可见就是这样,昔时的人才把陈夫人

看做专司生育的神,而称她为注生娘娘,所谓注生,是执掌生育之事"①。在许丙丁《小封神》中,认为注生娘娘下属十二位婆姐,或三十六位婆姐。主要有注些婆姐、监生婆姐、抢送婆姐、守胎婆姐、转生婆姐、护产婆姐、注男婆姐、送子婆姐、安胎婆姐、养生婆姐、抢子婆姐等,而且每一位婆姐都有一个具体的妇女名字,说明注生神灵之多矣。

金花夫人

金花夫人,又名金花娘娘。广东地区的妇婴保护神,庙为金花 庙,祭祀有金花会。徐珂《清稗类钞》,"广州祈金花夫人,祈子者以 占得白花为喜,有谣云:'祈子金花,多得白花,三年两孕,離離成 果'。"《番禺县志》卷五十三引任志《采访志》,"灵应祠在广州仙湖 之西,其故老相传,神广之金氏女也,少为巫时,称为金花小娘,后 没于仙湖之水,数日不坏,且有异香。里人陈光见而异之,偕众恭 殓,得香木如人形,因刻像立祠。祈祠往往有验"。在金花庙也供 十九种属神,有保胎、转花、梳洗、保痘、教食、教行、教育等等神 灵②。《中华全国风俗志》下篇卷七:"广东金花夫人庙最多,其说 不一;或曰金花者神之讳也,本巫女。五月观竞渡、溺于湖,死旁有 香木偶,宛肖神像。因祀之月泉侧, 名共湖曰仙湖。或曰神本处 女,有巡按夫人方娩,数日不下,入殆。梦神告曰,'诸金花女至卿 产矣'!密访得之,甫至署,果诞子。由此无敢婚神者,神羞之,遂 投湖死, 粤人肖像以祀, 呼'金花小娘'。后以能佑人生子, 不当在 处女之列,故改称'夫人'云。神诞为四月十七日,书航笙歌,祷赛 极盛云"。

天后娘娘

① 廖毓文:《台湾神话》,生生出版社,1967年,118页。

② 容聲祖、《记金花庙》、《民俗》 1929 年 36 期。

所谓天后娘娘,有两种含义,一种是妈祖,即沿海的海神,她也 是当时的生育之神。妈祖本为巫女,未婚未育而亡,自然与孕育无 涉。但是她生前为巫女,求育乃为巫女的职能之一,这是把生育与 妈祖联系起来的原因。当妈祖成为沿海地区的主神以后,主宰一 切,自然也管理生育,所以妈祖又成为生育之神。《三教源流搜神 大全》卷四,"妈祖,年及笄,誓不适人,即父母亦不能强其醮。居无 何,俨然端坐而逝,芳香闻数里,亦即诞之日焉。自是往往见神于 先后,人亦多见其与侍女拟西王母云。然尤善晋孕嗣,一邑供奉 之。邑有某妇醮于人,十年不孕,万方高谋,终无有应者,卒祷于 妃,即产男子。嗣是几不育者,随祷随应"。向妈祖祈求生育,除烧 香、祭拜、占卜外,还采取一系列巫术活动,如到妈祖庙去摸龙床、 模神靴、许愿求子等。此外还有一种抢纸花求子巫术,即在迎神寨 会时,"每年由村里一个角落的几个人家共同当'头人',其中有一 项仪式是,头人为'圣祖妈'准备许多自纸花,也有一些红纸花,挂 在她的神轿上和手上。凡新婚夫妇或婚后多年不孕者,都到'香埔' (挂香的活动场所)上,圣祖妈的神轿一到,想生男婴的就抢拿一朵 白花,想生女婴的即随便取下一先红花,拿到花以后就插在需要者 头上, 外乡人也可以来抢花。因此, 在举行这仪式时, 简直就是远 近新娘子的大聚会"①。在全国许多天妃宫内,也供奉名目繁多的 妈祖配神,包括送子、注生娘娘,横额写有"德育群婴"。台湾林姓 居民还请妈祖看护婴儿。郁永清《台湾纪略》:"至今湄州林氏宗族 妇人将赴田者,辄以其它置庙中,曰'姑妈看儿!'遂去。去常终日、 儿不啼,不饥,亦不出阈。至暮始归。各认己子携去,神犹亲其宗 人之子云"。另一种是土家族的白虎神,也称为天后娘娘。传说她 是白帝天王的母亲,她是喝虎奶长大的,当她为姑娘时,有一次去

[●] 肖一平等、《妈祖研究资料汇编》、福建人民出版社、1987年、150页。

井边洗衣服,戒指掉进井内,她就解下腰带捞戒指,顿时从井内跳出一只白虎,向她闪三道白光,于是孕而生白帝天王三兄弟。因此土家族把她作为生育神,建有庙宇,不育妇女都前往拜祭,在神龛上放许多红纸、小孩鞋,妇女摸到男孩鞋,预示将生子,摸到女孩鞋则将生女。



个婴儿(图十四)。

以上娘娘神,种类多,古今掺杂,说明女性生育神最多,这是妇女在生育上有突出作用的反映。

(六) 张 仙

张仙是晚起的生育神(图十五)。《道教大辞典》:"世传为送子神,其像挟弹弓,作贵者装。"《续文献通考》:"张远宵,眉山人。宋时游青城山,有四目老人,传以号弹,谓能避疫;并授以度世之法。



图十五

远宵奉而修之,旋常往来邛州挟仙楼,以挟弹为人家**由散灾难,甚** 著神效,人因称为张仙,或呼张四郎,敬之如神,后民间多绘其像, 悬以祀,谓能避邪,又可令人有子云"。

关于张仙送子的起源,有几种说法:

一种说法认为张仙由孟昶演变而成。《通俗篇》:"陆深《金台纪闻》世所传张仙像,乃蜀王孟昶挟弹图也,蜀亡,花蕊夫人入宋宫。念其故主,偶携此图,悬于壁,且祀之谨。太祖幸而见之,致诘焉,诡曰:'此我蜀中张仙神。祀之令人有子'"。《陔余丛考》卷三五《张仙》条:"于是传之人间,遂为祈子之祀云。"《古今图书集成·神异典》卷四六引《贤奕》:"二郎神衣黄弹射拥猎犬,实蜀汉王孟昶象也。朱艺祖平蜀,得花蕊夫人,奉昶小象于宫中。艺祖怪问,对曰:'此灌口二郎神也,乞灵者辄应'。因命传于京师,令供奉。盖不忘

昶,以报之也。人以二郎挟二弹者即张仙, 误也。二郎乃逸词,张仙乃苏老泉所梦仙,挟二弹,以为诞子之兆, 固奉之, 果得轼、辙二子"。

一种认为张仙为张远宵之变。《通俗篇》:"郎瑛《七修类稿》张仙名远宵,五代时游青城山得道者,苏老泉曾梦之,挟二弹,以为诞子之兆,老泉奉之,果得轼、辙,有赞见集中"。《集说诠真》按"《蜀故》载:眉山张远宵寓居邛之崇真观,常持竹弓铁弹向空中打。人问之,曰:'打天上孤辰寡宿耳'。至今城内锄犁掘土者,常得其弹子,上有红点,坚实异常。相传女子佩之生子"。

一种认为张仙为宋代帝王所梦见之神。《历代神仙通鉴》卷一九,"(宋嘉祐中)帝昼寝,见一美男子粉面五髯,挟弹而前,曰,'君有天狗守垣,故不得嗣。赖多仁政,予为弹而逐之。'帝请详其说,曰,'予桂宫张仙也。天狗在天掩日月,下世啗小儿,见予则当避去'。帝顿足而觉,即命图像悬之"。《集说诠真》:"仁宗梦见挟弹者,自称为张仙,阻止天狗啗吞小儿。"

此外,也有认为张仙是由文昌星或者由张恶子——梓潼帝君 演变来的一说。

以上都是传说附会,不是张仙的真正来源。《陔余丛考》卷三五、张仙》条对此有过精辟的考证,认为"蜀中本有是仙,令所画张弓挟弹,乃正其生平事实,特未知何以为祈子之祀"。说明在五代时期,蜀地就已有张仙信仰。"据说后蜀亡后,其花蕊夫人入宋宫,带去张仙像,其像遂遍及中原"①。张仙为什么成为人们的求子之神,这在文献中也有端倪可寻。如在许多记载中都指出,妇女生育子女的大敌是天狗或"孤辰寡宿",如"天狗守垣,故不得子"、"天狗啗小儿"。而对付的办法,是以弓弹射击,或者采取其他巫术方

① 宗力、刘祥、《中国民间诸神》,河北人民出版社、1986年,844页。

法。《破除迷信全书》卷六:"张仙本是世俗家庭间所供奉的一位贵神,每逢新年就在画像前贴上一副对联,联语有:'打出天狗去,保护膝下儿'。横额上也写有'子孙绳绳'等等的吉祥话。社会上所卖的画像,不过三二文一张,像状则穿著马褂,绿大袍,携持弓弹,作向空中弹天狗的姿势。"

在民俗学资料中,还保留张仙送子风俗。其中的张仙画像,为一男子,手持金弓,银弹,作执弓欲射状,云端有一天狗,有五子,或曰"麒麟送子"、"其林送子"、"五子登科"。民间认为小孩夭折,或妇女不育,都是"天狗星"吃了孩子,张仙则能驱赶天狗星,送来子女。因此不育或育而不活之家必供张仙像。由于天狗星爱吃小孩,必供五个面球,象征五子,供天狗星吃,这样天狗星就不会吃小孩了。

值得注意的是,在《集说诠真》中记录了一条民俗资料:"至今城内锄犁掘土者,常得共弹子,上有红点,坚实异常,相传女子佩之生子"。有人说这是"无稽荒诞"。其实不然,就这种信仰来说是荒谬可笑的,但是它却事出有因,之所以信仰张仙送子,就在于他能以号弹射天狗星,从而才能保全子女诞生。

既然如此,从地下挪出的陶弹丸,自然也有射天狗星的神性,"女子佩之",可驱走天狗星,而能够得子。这种弓弹是由两部分构成的,一是弓,但与一般弓不同,在它的弦中央必须有一个网兜,以便置丸或弹;另一部分是弹丸。这是一种狩猎工具,也是保护庄稼的武器,以便驱鸟护禾。从考古学的发现看,这种弓弹远在新石器时代就广为使用,在商周时期还很流行,并一直在民间保存下来。由此看出,张仙使用弓弹驱邪求子,显然是一种比较古老的信仰。

在《点石斋画报》上有一幅"抛童子会",内有一段文字:"西蜀 风俗以三月三日有八庙求嗣之举。因此各庙名优演剧以妥神灵而 昭盛举,其最热闹者则有抛童子会,会中首事人衣冠严肃,用金漆木盘盛木刻彩画童子三尊恭送至戏楼,择梨园子弟之美秀者扮作张仙,打弹故事手持琱马,即以木童子作弹,张弦打下,强有力者往往结队抢夺,有已得复失者,有力不能放,多人扭结不放,因而带伤者,故不结队,虽夺亦不能得也。若上年抢得木童子,果诞龙儿,当于此日还愿,亦做新木童子,由戏楼弹下,发此以解念争。惟会中之童身有人印,还愿者无事也。迨抢得木童子后用执事彩轿送往乏嗣之亲友家,其主人翁必设筵款客"。这段文字及有关的"抛童子会"图画,再现了西南地区张仙求子的生动场面。

以上介绍了我国古代最主要的生育之神。从这些神灵 看 出。 最早登上生育神舞台的,是始祖女神,她从旧石器时代晚期开始。 直到新石器时代中期都比较流行。继之而起的是图腾、大约是与 母系氏族同步发生的,但它不是当时唯一无二的生育之神,而是与 女神相辅相成的,尤其盛行于母系氏族社会。当父权制兴起之后, 女神和图腾都黯然失色,逐渐退出历史舞台,代之而起的是高谋与 男性祖先,前者实际是从始祖女神开始的,这是最早的高祺形象。 父权制崛起后, 高谋也发生了变化, 演变为男子性器崇拜(当然不 是所有的男子性器崇拜物),后者是男性祖先。两者的分野说明, 一种专职的生育神——高谋产生了。进入封建社会以后,人为宗 教——道教和佛教流行起来,固有的生育神也失去了灵光,代之而 起的是娘娘神和张仙送子。从而可以看出,我国的生育神有一个 发展过程,其中女性生育神占有大宗,或育祭祀和巫术,也大部分 是由妇女和女巫执行的,所以她们特别偏爱自己的保护神——这 一点可以从形形色色的娘娘神看出梗概。然而从各民族的信仰分 析,各民族的生育信仰又五花八门,发展极不平衡。

二 性器信仰

前面已经遗污,人们为了祈求生育,有许多宗教仪式,首要的手段是祭神求育,这是一切宗教所遵循的方法。但是在较低层次的宗教中,人们更多的是利用巫术手段以达到求育的目的,因此人们经常与性器打交道,这正是我们所要研究的重要题目。也就是说生育神是一个问题,作为生育神的局部器官或巫术的媒介物性器则是另外一个问题。"生殖之事,造化生生不已的大德,原始的人很早就认识,是原始文明所崇拜的最大一个原则;原始人为了表示这崇拜的心理,设有种种象征,其中主要的一个就是生殖器官本身"①。其中又分为两种:女性生殖器为阴器、女阴,男性生殖器为阳器、男根,现在分别加以论述。

(一) 女 阴

女阴指女性的外部性器官,又名阴器,阴门,西方称为"通向子宫的门"。由于它是女性最突出的特征,"所以在古代宗教,阴门这一女人最显著的特点被用来象征整个女人,但不是象征下流的女

① 復理士、《性心理学》,三联书店,1988年,67页。

人,而是象征有道德的女人,甚至象征女神……"①。

有的学者认为对自然界普遍的生殖力的看法是用雌雄生殖器的形状来表现和崇拜的。这种崇拜主要在印度得到发展。其实,这种信仰是社会性的,中国也不例外。

在广西左江流域新石器时代遗址中就发现过石质的女阴。内蒙古磴口县默勒赫图沟畔和阿贵庙西北等地的岩画上也有女阴形象。

张君房《云籍七鉴》:"金堂县利化圆观南院有九井焉,……盍 醴泉之属。每岁三月三日蚕市之辰,远近之人祈乞嗣于井中,探得 石者男,瓦砾为女"。

四川省盐源县前所崖石上有一个石洞,名曰"打儿窝"。传说 为巴丁拉木女神的生殖器。当地各民族不育的妇女多去拜"打儿 窝",向桐里投石块,进者为怀孕之兆,不进为不孕之兆。

凉山彝族自治州喜德县观音岩上有一摸儿洞,洞里有石块和砂子,前去求育的妇女,除烧香磕头外,还以手摸洞,得石块获子,得砂子得女。.

在云南宁蒗县永宁区不育妇女皆去温泉洗澡,然后住在附近山下,往石岩洞内投石头或铜钱,投中则怀孕,不中则无子。俗称上述石洞为"打儿窝"。

云南剑川石宝山有一个"阿央白",彝族认为"阿央"为女祖先,"白"为生殖器,"阿央白"为女祖先生殖器之意,不育妇女必向"阿央白"磕头,以铜钱在"阿央白"上划一下,认为这样能生儿育女。西双版纳基诺族则以贝(子安贝)作为女阴的象征。

贵州大方县白腊花若乡有一座山,山上有一个洞,直径 30 厘米,称"阿若迷",汉意为打儿洞,不育妇女常去烧香磕头,投石求

① 雜勒:(性崇拜),中国青年出版社,1988年,242页。

子。毕节农场黄泥村有一个山洞,也被当地彝族奉为女阴,不育妇女常去投石求子。该省雷山有一个山洞,岩壁上画有女阴,求子者入洞后,以马箭向女阴射去,民间认为射中则能生子,不中则不能怀孕。

河南淮阳人祖陵显仁殿的台基石东北角有一圆洞,称"子孙窑",不育妇女去拜人祖庙时,必须用手掏一下"子孙窑",认为这样会生儿育女。

在安徽省还有"让妇女往深山中的石洞丢石子,传说丢中耶会 受孕,把洞口看成是产生婴儿的女性阴门"①。

湖南常宁东桥乡有一座凹形石山,山腰上有一口水井,当地人称为"求于洞"。当地汉族妇女多年不育时,必前去烧香,拜石井。然后把竹竿或木竿插入井内,上下抽动若干次,有如交媾动作,最后不育妇女要饮用井水。传说该井过去较小,由于经常往里插竹木竿,井口已扩大。

耒阳县有一个石洞,俗称"十里洞",洞很深,内有泉水。附近不育的妇女多来烧香求子,并饮用泉水。据说每年八月十五日举行盛大的求子宗教仪式。

江永县夏层铺乡有一石洞,内有潺潺泉水,汉族、瑶族不育妇 女多来拜山洞求子嗣,并以葫芦瓢汲水,争而食之,认为可以早 孕。

城步县苗族地区的清溪乡盘石村,有一个山洞,称"求子洞"。 不育妇女都来拜洞求子,由于洞顶往下滴水,妇女祭神求子后,必 须仰头饮用滴落之水。

華乡地区有一种打了石,当地汉族妇女婚后不育,多去求子, 石进则怀孕,不进则继续投石。

① 李辉:《江淮民间的生殖文化》,《思想战线》 1988 年 5 期。

龙山县洛塔有一座石山,如女人卧状,该由下有一石洞,附近不育妇女皆来拜此山,饮用洞中泉水。传说当地过去婚俗较乱,人们都认为是"女形山"所致,可是这种女山在妇女心目中占有神秘的地位。

怀化小沙江虎形山乡铜钱坪路边上,有一座石堆小庙,如女阴 状,庙的中下部有一个卵圆形空洞。洞前放一小杯,杯内盛水。庙 旁又放一根竹竿,竹子从正方形空木板的中央穿过去。该地不育 妇女多在天亮前去祭神,然后饮用小杯中的水①。

我们从湖南转向福建对岸的台湾岛,同样发现许多女阴信仰。

台湾西部的西拉雅族在公廨和家屋内供有若干陶壶,称"阿立祖",意为女阴、阴神。在壶内还盛有水,认为可以治病去灾。

雅美人有一个传说,神曾降于兰屿岛,触动巴布特山上一块巨石,石裂开,先出尼摩达朱洛利多男神,又往西南走,触及巨竹,竹子破裂,生出尼摩达朱洛嘎瓦利男人,后来二男人生男育女,才有了雅美人②。

台东卑南人传说有一个女神从天而降,右手掺石,左手持竹。 右手投石,石裂生马兰阿眉斯人始祖;左手插竹,竹裂生出帕古埃 瑟洛女神,又生帕古玛里男神,他们是卑南人始祖③。此外,恭雅人 传说这古世上没人烟,神命雷公划石,石开,生出男女,成年后女人 黥面,与男人为婚,繁衍了泰雅人。

投石求子在浙江也有流行。《清稗类钞·迷信》:"禹庙在会稽山下,塑像拙陋,惟以较仓颉之四目内角,已大胜矣。左偏有空石,

Б6

① 巫瑞书等,《巫风与神话》,湖南文艺出版社,1988年,213页。

② 陈德的:《兰屿雅美族》,台北,1960年,1-2页。

③ 佐山融古等、《高山族民间文学语言资料》、《先番仲说集》、杉日重藏书店、1928年、19-20页。

为海内有数之古刻。一及春游,无赖少年群集亭上,以小石投之,穿其孔,谓可卜生男。孔,即当时下空占绳之孔也。"

东北满族以"子孙袋"为女阴象征(图十六),有种种"子孙袋"生人的传说。同时把柳叶视为女阴形象,并加以崇拜。

朝鲜族民间也有一种女阴信仰, 他们把岩石的某种凹坑视为阴石或女 阴石,妇女不孕时多去祭石,方法是 在地上捡一石块,以手握之,在女阴 石上反复摩擦几次,如交媾状,认为 这样事后即可得子。还有一种奇异的



图十六

信仰,认为石凹坑为女阴,鼻子则是男根,这种模拟思维使人们去削下古代雕像中的人鼻子,依照上述办法,在女阴石上作交合状,实行生育巫术。不过,这种做法曾给古代人物雕像带来巨大损坏。

除柳叶为女阴外,湖南有些民族以蚌为女阴,这与以贝纹为女阴相近,外国有以贝壳为女阴的现象。"贝壳——尤其是子安贝壳,很早就被初民拿来与性连结,故宗教学者柏里教授称之为"生命的赐予者"。它的形状与女性器官相同。据柏里说,在今天苏丹及其附近的地方,"妇人仍佩带子安贝壳穿成的腰带,使她们由此获得生殖力。"① 我国有些学者也有类似观点,认为西北地区远古的彩陶上的贝纹,即是女阴形象。这种信仰与基诺族视子安贝为女阴如出一辙。

以近代青海民俗资料看,大通县附近流行人山求子,也以岩石

[●] 卡约、《性崇拜》,湖南文艺出版社、1988年、52页。

凹坑为女阴。湟南县附近过六月会时,一人拖一瓢,几人随之,以 木棍杵瓢,作交媾状,在这里则把瓢视为女阴象征。

类似例证还可举出许多。

上述的石块裂开、石洞、水井、玉华池、泉水、子安贝、打儿窝、子孙窑、阿央白、陶壶、竹子等等,都是女阴的象征。但种类不限于此,湘西的"风流岩"也是一种。江苏兴化求子是向陶缸内投香火,说明该地的陶缸也是女阴形象。此外,也有人把鱼、石榴、葫芦、瓜、湖、山谷视为女阴。如民间视女阴为瓜,处女膜破坏被称为"破瓜",又将瓜引伸为少女。《通俗编·妇女》:"俗以女子破身为破瓜",又将瓜引伸为少女。《通俗编·妇女》:"俗以女子破身为破瓜",和电。瓜字破之为二八字,言其二八十六岁耳。"事实告诉我们,各民族有各自的女阴形象。当然,有些女阴形象在各民族、甚至各国中均有共性,如洞穴就是一个突出的例证。

日本女神"多以天然的洞窟或凹形的自然石为其象征,最有名的是土佐长冈郡介良村朝峰神社背后的洞窟,深五丈余,形似女子生殖器,有许多妇人去祈求怀胎、安产"①。

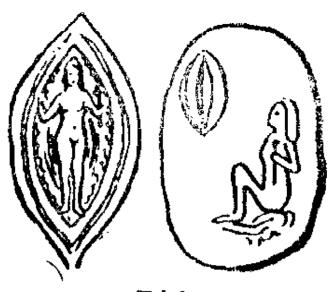
古希腊和罗马人认为海洋为父,大地为母,红河为子。洞穴、洞窟等成了子宫的象征,拱门、洞穴或墓穴的人口成了"子宫门",即阴门的象征(图十七)。在亚洲的一些神殿里,较低的拱门是卵形的,象征着女性。而尖塔象征着男性,所以,各种箱子被认为代表着女性②。

古代埃及,"当母系时代尚未终结之前,就有了农业,在那里, 宗教中性的成分起初并不是男性的生殖器,而是女性的生殖器,其 形状类似玛瑙贝的壳"③。由此看出,各民族对女阴的形象化,有

① 朱宏影、《人类性生活更》,上海社科院出版社,1988年,15页。

② 魏勒、《性崇拜》、中国青年出版社、1988年、249页。

③ 罗素、《婚姻革命》,东方出版社,1988年,22页。



图十七

共性,也有个性,其核心是洞穴状,或者其内又有着象征多产多育的子实。但是各民族的生活环境、宗教心理毕竟是有区别的,对女阴形象化的加工也是不一样的。在解释和确认古代女阴问题上,应持慎重的态度,绝不能公式化,生搬硬套,否则会陷入"泛性论"。

人类在极其漫长的历史时期内,并不知道性交与生育之间的 因果关系。自从母系氏族产生后,人们明确了子女与母亲的关系, 在这种历史条件下,人类追溯自己的来源时,是不知有父亲的,只 知道自己是母亲与氏族图腾相结合的产物,"认为生育是由图腾人 居妇女体内"的结果。一方面相信图腾,远古的感生神话就是这种 观念的反映。另一方面是崇拜女始祖。因为妇女是生产活动的主 力,又是氏族生活的管理者,生育也是由妇女体现的。"妇女对于 不会操心,没有远见的野蛮人是神明:她,聪明而有预见的人,支配 他的命运,从摇篮到坟墓"。正是这样,"一开始必然将妇女神 化"①。因此,必然把女始祖视为生育之神。我国古代称为高谋,

① 拉法格、《宗教与资本》,三联书店、1963年、61页。

因为最初的高谋,属女性,而且是成年女性,具有孕育状。远古时 代的一些裸体的妇女像有着非常发达的大腿和胸部,还有一个向 前突出的肚子,这是生殖的象征。如欧洲旧石器时代晚期的孕育 状女神雕像、我国东北地区红山文化的孕妇形女神陶像,都是生育 之神,与高禖具有同样性质。应该特别指出,历来妇女都是人类繁 衍的体现者,子女是由母亲孕育、哺育的。 妇女身体的特点是乳房 突出,臀部肥大,女阴则是妇女的根本特征,它既是两性交媾的媒 介,又是生育子女的产门。"用一个原始人的眼光来看,一个可爱 的女子就是性征特别发达的女子,或因人工修饰而特别显著的女 子,这样一个女子是最能担当生育与哺育任务的。同样的,原始女 子眼光里的男性美也包括种种刚强的特点, 保证他在性的能力 F 可以做一个健全的配偶,要在一般的体力上,可以做一个女子的保 护者。因此,在所谓野蛮民族里,第一性征往往成为可以艳羡的对 象"①。按照原始思维的方法,局部可以代表全局,个别可以代表 一般,女阴当然可以象征妇女。这是古代女阴信仰比较流行的重 要原因。

从考古资料上看,最早出现的都是孕育状的女神,并没有女阴形象发现,后来才逐渐出现女阴形象。这告诉我们女神早于女阴。在"女神"时代,尽管人们对女阴怀有一种神秘感,但它本身并不是神灵。湖南龙山县洛塔山的"女形山"说明,当地的女神是"女形山",附近的石洞才是"女阴"。作者在四川木里卡瓦村、摩梭村调查时,也发现当地洞穴内有一男神居住,其中的男根——石祖则是男神的生殖器。由此看出,所谓女阴或男根与女神或男神是不一样的,前者是后者的一种器官而已。同时也可以发现,人们所磕头烧香的是神,进行交媾巫术才用得着女阴。所以女阴起初可能是

① 傷理士、性心理学》,三联书店,1988年,66页。

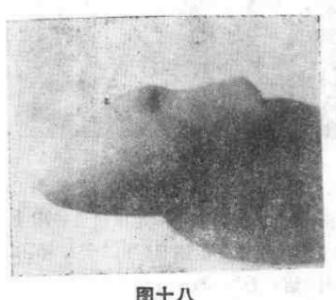
作为繁衍巫术手段而出现的,后来才将其神化,变成女性生殖器信 仰。老子《道德经》,"玄牝之门,是谓天地根。"把女阴作为天地之 根来加以崇拜。不过,有许多女阴仅仅是巫术手段,尚不是神。 "由于农业神话似乎贯串了性主题,它们往往保持了淫猥的细节, 在它们的擂绘中, 性器官起了巨大的作用, 土地也必须受胎, 性器 官只是这种受胎必需因素的象征罢了"①。

(二) 男 根

在性器信仰中,继女阴而出现在是男根,即男性生殖器,又称 阳县。"阳县的崇拜可以说是一个普遍的现象,即在文明很高的种 族里也可以找到,例如帝国时代的罗马和今日的日本。"②现在让 我们看看中国的有关资料。

首先看看考古学的发现。

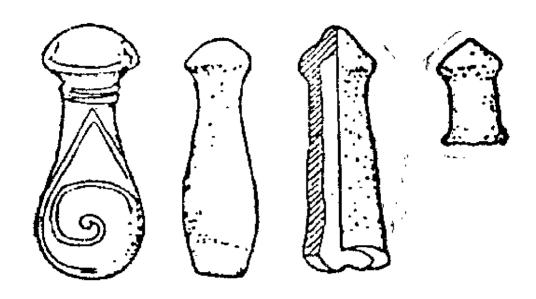
从考古发掘上看, 我国的男根遗物在仰韶 文化晚期就出现了,如 河南淅川下王岗、陜西 铜川李家沟、临潼姜寨 和甘肃谷灰地儿、奏安 大地湾遗址等、山东潍 坊罗家口大汶口文化也 有发现,这些遗物距今 约五千年左右。发现男



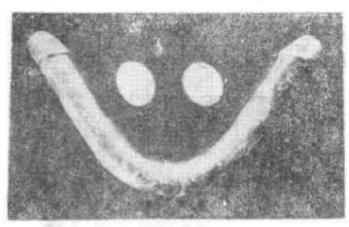
图十八

② 柯斯文、《原始文化史纲》,三联书店,1957年,112页。

② [[福士]、《性心理学》, 三联书店, 1988年, 67 页。



图十九



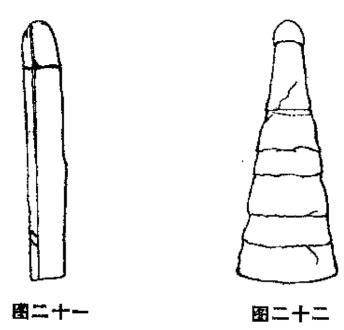
图二十

根遗物的新石器时代遗址还有陕西华县泉护村、河南信阳三里店、甘肃临了 张家嘴、湖北京山屈家岭和枝江关庙山遗址屈家岭文化层(图十八)、齐齐哈文北湖、广西钦州独为公 石产等。进入文明社会以

后,男根遗物也多有发现①。如河南二里岗商代遗址发现的陶祖(图十九),新疆罗布淖尔汉代遗址出土的木祖,河北满城和西安三家村汉墓出土的铜且(图二十)。在江苏省赣榆县徐福村出土的一件"始祖石",长146厘米,直径 25 厘米,椭圆头长 23 厘米。该物也为石祖,原立于户外,后来移至徐福博物馆收藏(图二十一)。

① 宋兆麟、《原始的石祖崇拜》、《世界宗教研究》1983年1期。

陕西黄陵县城关发现的北宋瓷祖,是比较晚出的①。在福建泉州南郊有一个石笋,高数米,底粗尖细,如男子性器状。一般认为是元代印度教遗物(图二十二)。后来被打为儿段,事后又将其恢复,



重新立于原地。这种文物,在该省也不是孤证,就在泉州附近的惠安县就有一个石笋村,也因有石笋而得名。值得研究的是,石笋为印度教遗物,并没有确凿证据,仅根据当地发现的印度教石刻中有类似的形象而定性,其实两者并不相同,而且石祖信仰并不是印度教所独有的,因为生育信仰是一种世界性的文化现象,在中国也不例外,自史前时代开始就出现了陶祖,后来又出现了石祖、铜祖、木祖和瓷祖,这些均在印度教传入中国之前,就是福建民俗中也有不少男根信仰的资料,所以泉州石笋也是土生土长的。

其次看看民族学中的男根资料。

作者在云南西双版纳地区听到一个传说,远古时期当地有八百个媳妇,原与狗通婚,生育子女,但留女不留男,故有"八百媳妇

[●] 杨元生、黄陵县发现宋代瓷祖》、《考古与文物》1984年3期。

国"之称。后来留一子,该子寻狗而杀之,妇女才与曼贺山上的石祖交媾,仍可生儿育女。据实地考察,曼贺为景洪县的一个村寨,背后山上有一石柱,如男根形状,过去妇女不育还前往求子。

云南大理九河岸上有一个天然石柱,被当地白族奉为石祖,白族妇女多前往求子,鹤庆朵美地有一个温泉,附近山上有一个石笋,当地白族妇女婚后不育,必前去祭神,于温泉中沐浴,然后接触石笋,以为这样才能得子。哀牢山地区的彝族,如果妇女多年不育,必去河边拜"龙石",洗去不洁,然后在"龙石"上坐一下,或者将衣物放在"龙石"上,还有些妇女饮服"龙石"上的水,这里的"龙石"实为男根。

云南西北地区也流行石祖崇拜。在丽江大研镇北门坡上,原来有一个形似男性生殖器的石锥,过去凡不生育的妇女多到那里求子,往石锥上抹酥油,在那里烧香、磕头、许愿,以求得子。光绪《续水北厅志》卷一:"石菩萨山,山中有石百余,如人状,故名。"在宁蒗县巴耳桥乡有一个石菩萨村,就是因村边有一个石祖而得名,所谓石菩萨即是石祖。永宁纳西族认为达坡村的山岗就是男神的生殖器,过去当地土司对其信仰甚笃,认为拜神可生子,土司后继有人。

四川境内也多有石祖崇拜。如木里县大坝乡有一个"鸡儿洞",实为天然石洞,洞内有一天然石柱,当地居住的西番人、藏族认为它是男性生殖器,婚后妇女不育时,必往洞内烧香,拜石祖,并在石祖上坐一下,如交媾状,认为事后即可少育得子。

崇拜石祖活动,是一种神秘的宗教信仰,都带有神秘性,不能公开,属于兄弟民族的"秘密社会",因此很难调查。我在西南从事民族调查很长时间,足迹遍及十余县,但是没有目睹过拜石祖的仪式。后来在四川木里县俄亚村调查期间,由于与群众处熟了,成了

知心朋友,才有幸参加了卡瓦村摩梭人的拜石祖求子仪式,加深了对石祖信仰的理解。

卡瓦村位于金沙江支流冲天河的西岸,是一个高山村落,村前有隆打河流过,西南为阿布流构山。在该山南坡有一个岩洞,摩梭语称"尼好",洞口朝向东北,外面有一棵"牙格"树,意为烧香树。洞穴内部较大,呈长方形,长20、宽7米,面积140平方米。地面高低不平,其中东部低洼,由于终年积水,形成一个小水池,摩梭语称"布考",即水池的意思。水池西岸有一个平台,该族称"丘巴黄",意为烧香的灶台,祭祀时即在比烧香。最西边较高,有突出的钟乳石,形如山峰,相传这些钟乳石就是洞穴主人"吉泽乍马"女神的象征。

当地摩梭人传说,很早很早以前,从俄亚村来了一位老年妇女,住在"尼好"洞里,留下不少子女。她临死时,对子女说:"以后你们不会生孩子,就来洞里看我,给'久木鲁'(石祖)烧香,我会保佑你们生儿育女。"这位妇女就是"吉泽乍马",是摩梭人的女神,

起源是很古老的。女神的地位是关于妇女以前更自由和更有势力的地位的回忆。后来又兴起一个传说,认为该洞住过一个男神。名字叫"普拉",能保佑子孙兴旺,洞内的"久木鲁"就是他的生殖器。

位于洞穴口内的所谓"久木鲁",是一个天然的钟乳石柱,高80厘米,呈圆锥状。根部较粗,直径 90 厘米(图二十三)。摩梭语"久木鲁"意为生孩子的石头,与他们称男性生殖器一词——"巴窝"具有同样的含义。当地汉



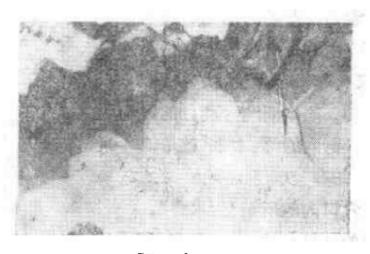
图二十三

族称其为石钮,或者称石祖。"久木鲁"的顶端有一个凹坑,深15厘米,直径20厘米,该坑被称为"垮",即碗的意思。由于石祖上边有一个下垂的钟乳石柱不断往下滴水,所以在凹坑里有不少水,该族称此水为"哈机",即祭祀的水,与该族称精液为"达机"的意思相同。

妇女如果多年不育,或者生育畸型婴儿,要举行"内考姑"仪式,意为祭山神。祭祀时,她们在巫师、丈夫和结婚时的伴娘陪同下,共同到山上举行录育活动。仪式分四个步骤,

第一步是烧香敬神。

当地摩梭人信仰东巴教,绝大部分宗教活动均由东巴主持,求育巫术也不例外。东巴进入洞穴以后,首先在"丘巴黄"上架三块石头,如同在家里的火塘上安置三脚石一样,在其中点燃一堆"牙格"树枝或者杜鹃树枝,这就是向神烧香的意思。这时东巴要诵、楚椿吉〉经,即祭山经。妇女面向东方,跪在火堆前,分别向"吉泽乍马"女神(图二十四)乞求生育。



图二十四

东巴边念经边烧香,最后还恳求道,"天让你生孩子,地让你生孩子,左边的人祝你生孩子,右边的人祝你生孩子,摩梭人祝你生孩子,孩子,西番人也愿你生孩子。在神的保护下,你会身体健康,生儿

育女"。

第二步是洗身去邪。

摩梭人认为妇女所以能怀孕,是男子的精子与女子的卵子相结合的结果。精子为骨,卵子为肉,骨肉结合才能形成胎儿。不过,当妇女身上附有了"乔"这样的恶鬼,妇女的生殖器就被堵塞了,既使夫妻同床也不能怀孕。遇到这种情况就要请东巴念经,把"乔"从妇女身上驱走,使她恢复生育能力。

东巴在念完祭山经以后,继续添香敬神,驱赶恶鬼。这时求育的妇女在伴娘的陪伴下,必须到水池里洗澡。一般是站在水池里,从头到脚冲洗一遍。她们认为经过沐浴之后,"乔"就被冲掉了,为怀孕扫清了道路。伴娘不洗澡,她们站在水池边,为求育者拿衣服,协助她洗澡。

第三步是饮水受胎。

妇女洗澡以后,在东巴的率领下,到"久木鲁"附近喝"哈机"水。喝水时,由东巴递给她一根上下通气的细竹管,妇女把竹管的上端用嘴含住,下端插在"垮"内的水里。她用力吸水,先后要喝三次"哈机"水(图二十五)。东巴认为此举极重要,因为把"乔"驱逐以后,仅仅是治愈了妇女不育的病症,为了生育必须借助石祖的力量,妇女才能怀孕和生育。

第四步是送"乔"魔术。

在祭山结束前,由东巴做两个糌粑面人,高约20厘米,一男一女,穿着麻布衣服,放置在石板上。这两个面人就是"乔"的偶像,东巴要为"乔"梳洗打扮,烧香上供,脖子上拴一根哈达,将恶鬼打发走。最后,东巴把"乔"偶像丢到河里,利用急流将"乔"冲走,从而完成送"乔"巫术。

参加祭山仪式的妇女,可以单个人举行,也可以若干人合伙进



图二十五

行,但是必须有一个东巴主持,每个妇女分别由她的丈夫和伴娘陪伴。带伴娘的原因,主要认为由于"乔"鬼缠身,原来的婚姻无效了,要重新举行一次婚礼——即祭山,才能提供新的生育机会。既然是结婚,必然要有丈夫和伴娘参加。在祭山过程中,只能烧香上供,不能杀牲,也不能看见血迹,否则妇女难以怀孕,即使怀孕也要流产。

摩梭人认为祭山以后,妇女洗净了身体,驱走了"乔"鬼,又在女神或男神的保护下,与"久木鲁"发生接触,她们就会有旺盛的生育能力,另一方面,她们还重视人的作用,即当天晚上夫妻必须同床,认为这样才能最后怀孕,播下新生命的种子。

贵州苗族在"吃牯脏"——祭祖仪式中,多以木或糯米饭制成男根,供不育妇女祭祀,其中用糯米饭所做的生殖器最后都让妇女偷食掉。该省荔波县石来乡石灰四村后有一个石洞,洞内有若干石

笋,称刘公、覃公,被认为是主宰生育之神,附近居民多入洞拜石笋 求子。

湖南江永大远瑶乡,有一处"千家峒",洞内供"石童子",大者十米多高,小者几十厘米,均是石祖形象。瑶族妇女多前来求子。

第三看看民俗学中的有关形像。

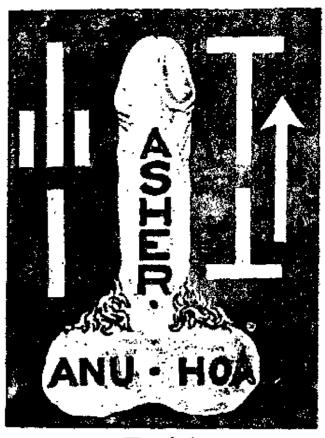
在民俗中,多把象征性的物件视为男根,并加以膜拜。《帝京岁时纪胜·走桥摸钉》:"元夕妇女群游,祈免灾咎。……又竞往正阳门中洞摸门钉,谶宜男也。"认为此俗可以求子。南京在中秋节之夜,不育妇女多到长乐渡玄帝庙摸铁老鸦杆,据说也有求子作用。甘肃民间有一种男性避邪剪纸,其中最突出的就是男根,认为它既可避邪,又促成生育,还是坚强、有力的象征。有些民族把辣椒视为男根,如湘西苗族举行婚礼时,在吃"离脚饭"散客时,必唱"离脚辣子歌",声称辣子就是男根。土家族妇女坐月子时,被称为"月婆子",其头上扎包头,但布帕上一定插一根红辣椒,认为这是男根象征,既可避邪,又可促进生育。在各地的秘密语言中,也有此类内容。如天津用"老二"、"小脑瓜"、"壶"、"勺"、"一个油条两个鸡蛋"、"一个香蕉两个苹果"等比喻阳器。

国外也有许许多多男性生殖器信仰资料,我们举些例证来说 明一下。

古代希腊的性神但翁色斯就是一个男性生殖器(图二十六)。

印度有许多圣所,"里面有无数的男性生殖器,阴门和半男半女的象征和图形,其中最流行的是插在阴门中的阴茎(阿尔巴),但不一定总被当作半男半女神,而是经常象征着神和他们的妻子的同居——性结合。"①

② 魏勒:(性崇拜),中国青年出版社,1988年,297页。



田二十六

不丹王宫的"房角上就挂有巨型的木制男性器官,上边添饰一束牦牛尾巴。当地拴马桩也为阳器,他们跳神时也手持一付阳具,认为非此物不足以镇压某一类妖怪。"①

泰国三角洲地区的儿童皆佩戴一个木制阳具,有时拴成一串, 挂在腰际,作为装饰和避邪之物。泰国皇宫后侧有一个岩石制的 男根,自地竖立,约半人高,久婚不育妇女常前往祈拜,提起下衣, 踮足以阴户碰触,据说灵验异常②。

朝鲜仁王山上有朝阳石,又名夫妻石,即为男女性器,但前者大,后者小,"妇人之乞子者,跨之。"③

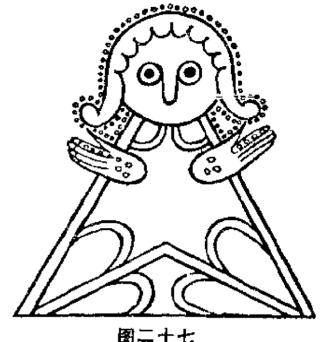
① 谢国安:《闷城风俗一般》,《康藏研究月刊》1948年13期。

② 卡纳:<性崇拜>,湖南文艺出版社,1988年 64 页注。

③ 赤松至城、朝鲜巫俗之神统*、*宗教研究>第12卷5号。

日本此种信仰也极流行。"以冈山一处言,就有多数男性崇拜的遗迹,又日本内地三月三日有夫妇祭拜两性下部为对象的神,新

婚者奉献子饼。"①



是据我们在藏区的调查, 卍为吉祥之意, 与性具、婚配无关。另外该符号与佛教有关, 被称为"胸部的吉祥标志", 又是释迦牟尼的"瑞相"。武则天时定为万字, 也为吉祥之意, 与藏族的一妻多夫制无关。

总的分析,上述的男根,最初可能是天然的石柱、石笋,后来才出现了人工制作的男根,即陶祖、石祖、木祖、瓷祖、铜祖等。"所谓'性的象征',爽直地说就是代表性器的图形或符号,也可以说是生殖崇拜间接或较婉曲的表现。这包括象征的语言,或象征的形体。"③我国各地发现的男根遗迹,就是"象征形体",而且是相当原始的形态。

① 方纪生:《民俗学概论》,北师大史学所,1980年,45页。

② 魏勒、(性崇拜),中国青年出版社,1988年,211页。

⑧ 卡纳、性崇拜》,湖南文艺出版社,1988年,163页。

从大小形制上看,男性生殖器信仰物,又有大小之区别,即分为两种类型,一种是大型的膜拜物,如少数民族地区的石祖,既含有对男神的礼拜,又含有妇女与男根的接触巫术,用意都是祈求生育。一种是小型的男根,其中多数为巫术手段,本身并不全是神灵。

作者认为上述 男根信仰有几种类型,

第一种情形, 男根是神的象征。如腓尼基人称男根为"亚色", 意为直立、强力、开放, 而对上帝也有同样称呼。希腊的性神但翁色斯也为男根状。四川木里卡瓦村的石祖也是居住在洞内男神的性具, 求子先拜神, 后与石祖进行交媾巫术。可知上述男根是神的象征, 主宰人类住育, 因此必须定期或不定期祭祀。这种男根较大, 有固定场所, 如卡瓦村的石祖供在山洞内, "希腊赫耳墨斯(Hermas)神像, 有木造的, 也有石造的 Phallus (男根)立像, 竖于路旁或树荫下。妇女奉此为怀孕之神, 凡想得子的妇女, 拥抱神像, 用身体擦触。处女结婚之前也由父母领着去礼拜, 将自己的身体触神像的 Phallus"①。

第二种情形,是作为单纯巫术出现的。其中又有种种形式, 一种是祭神时吃的泥娃娃和男根。

在浙江丽水供陈十四夫人,"点燃香烛虔诚叩拜,祝祷许愿,并拿走庙中夫人娘娘的旧鞋一只,认为回家后就能怀孕。若产下男孩,就要为夫人娘娘做新鞋,并备龙帐、三牲到庙中还愿。有的求子妇女,在礼神祝祷后,偷取夫人娘娘神案前的泥塑小男孩生殖器上的粉末,用纸包回冲水饮服,认为可生男孩。"②我国共他地区的娘娘庙会上也有类似风俗,多取泥娃娃的"鸡儿"食之。这种巫术

① 朱云影:《人类性生活史》,上海社会科学院出版社,1988年,13页。

② 浙江民俗学会、《浙江风俗简志》,浙江人民出版社,1986年,565页。

性质的男根形状较小,人们通过与它接触,达到求子愿望。"一个女子,要她在日常环境之下,和男子的生殖器官发生触觉关系,当然有种种的顾虑,但若和它的象征发生接触,就没有顾忌了。不但没有顾忌,而且往往是一件公认为吉利的事……"①。〈点石斋画报》上有一幅〈探石求男〉图就是这类性质的巫术反映〈图二十八〉。



图二十八

另一种是祭祖时吃的男根形食物。

① 魏勒:《性崇拜》,中国青年出版社,1988年,214页。

贵州苗族在祭祖大典——"吃牯脏"时,必用糯米饭做一男根,贴在墙上,不育妇女伺机偷吃,认为可怀孕得子。"在欧洲的某些地区,妇女在某些节日要吃男性器官形状的饼子,目的也是为了生殖。"①

还有一种是把男根作为避邪灵物。

在江淮地区农村,不育妇女腰部别桃木人,桃木人的男根刻得特别突出,尚未婚配的小伙子喜欢佩戴小石人,其男根也很明显,认为这些男根有一种神异的力量,可以避邪消灾。国外也有这种情况。"在原始社会中,战士爱割下敌人的阳物晒干,佩在腰间或颈间,并不以为是秽亵的行为。"②"希腊和罗马的主妇和少女佩戴男生殖器形状的纪念章和珠宝饰物,以利生育,现代埃及妇女也经常佩类似的护身符。"③"有一段时间,如果一匹母骆驼或母马死了、人们把它的阴门割下来,钉在门板上以避邪,或是为了'带来好运'。后来人们用马蹄铁来代替,显得不很粗糙,较为委婉"④。人们在打仗时也求助于男根避邪,即"割下并佩戴敌人的生殖器,令其他敌人见了害怕"⑤。在以上事实中,性器官不是作为神像出现的,而是作为一种巫术手段,被人们赋予了一定的灵性。

第三种情形,男根也是随葬品。从陕西黄陵城关出土的北宋 瓷祖看来,它显然是一种明器,而且是为女墓主人随葬的,说明这 是世俗的一夫一妻制在葬俗上的反映。在河北满城汉墓发现的男 根也有此意。为了解释以男根随葬的用意,我们可以引用一条民 族学资料。云南红河哈尼族妇女死后,皆以木或泥制男性生殖器 随葬,男子死后则葬以女阴模型。这种性器较小,用来象征死者的

① 霭理士:〈性心理学〉,三联书店,1988年,87页注题。

②⑤ 卡纳:《性景拜》,湖南文艺出版社,1988年,11页。

③④ 魏勒、〈性崇拜〉,中国青年出版社,1988年,214、255页。

配偶。这种风俗不久前还保留在哈尼族白宏支哈尼人中间,他们举办丧事时,共进行三天,其间第二天上午十一点到第三天下午五点下葬前夕,由巫师祭奠,"在棺前放一篾桌,上面放上用'竹沙'木刻的生殖器。死者若是男性,则放女性生殖器,死者若是女性,则放置男性生殖器,然后由巫师开始念诵古经,家人下跪祈祷,每隔三分钟左右,巫师画一下法具——竹筒,意为让死者在阴间有异性陪伴,生儿育女,过幸福生活,……祭完。将木刻的生殖器烧掉,象征着被死者带走了"①。

福建流行一种鬼婚,即夫妻未婚而女死,必在男家供妻子,也要放一个木制或泥制的男根。当丈夫娶妻后,依然供奉。这是对死者的安慰,也是祈求她不要干扰新婚生活。这种男根,只是丈夫的替身,是一种模拟巫术的产物。

不难看出,男根具有不同的性质、作用,对它不宜作简单的结论,而要具体问题具体分析。首先应该弄清事实,进而区分不同的 类型,才能理解男子性器信仰的复杂性及其不同的社会功能。这 项研究工作对原始宗教的分类也有重要参考价值。

郭沫若在《释祖妣》一文中指出"且"为牡器的形象,认为祖先就是男根。事实上并非如此。"且"与其说象男根,莫如说象祖先牌位更恰当些。因为各民族在供奉祖先时,一般都是以一块长方型木板、石板为祖先象征,其下有一横座,恰如"且"形。更重要的是,从民族学资料分析,祖先和男根有根本性的不同,主要在于以下几点。

1, 两者的性质不同。祖先崇拜是对已故亲长、氏族部落首领 亡灵的崇拜, 先是母系祖先, 后是父系祖先, 男根则是对男性生殖 器的信仰, 属于生育信仰性质。

① 孙官生:<哈尼族的生殖崇拜>,待刊。

- 2. 两者的形象不同。最初的祖先并无偶像,后来出现木制、石刻的祖先牌位或偶像。祖先是人的形象,或书其名字;男根则是人的局部器官,是圆柱状。
- 3.供奉的地点不同。祖先一般供在室内、村内或公共墓地,古代的社就是供奉氏族或村落祖先的神坛。《礼记·郊特牲》正义引《五经异义》,"今人谓社神为社公。"社公即男性祖先。《后汉书·祭祀志》称祖先神坛为"方坛,无屋,有墙门而已"。多供一石或一土堆。男根则供在郊外。因为同一血缘的兄弟姊妹或父母与子女间是不能谈论性的,当然不能在一起合供、合祭男根。但是个人以男根施巫术,或者夫妻合祭男根则是可以的。所以男根不能供在家里,必须供在野外。
- 4.主祭人不同。祖先由家族长、家长主祭,但是他们并不主祭 高祺或男根等生育神,男根之祭是由巫师主持的,或者由不育的妇 女及其配偶主祭。
- 5.祭祀仪式不同。祖先祭祀主要是通过膜拜、上供、讲述祖先 事迹,表达对祖先的怀念,加强家族或氏族的内部团结,祈求祖先 庇护。男根祭祀是通祭男根、沐浴去灾、交媾巫术和野合等活动, 祈求生育子女。

通过以上分析看出,男祖先与男根是不同的信仰对象。但是,男根是父权制的产物,是男尊女卑的反映。"男性生殖器像已不能使人平等。"① 所以,男根的出现较祖先信仰略晚。然而它却是远古社会的一种普遍信仰。周予同先生认为"所谓生殖器崇拜,实是原始社会之普遍的信仰,盖原始社会,智识蒙昧,对于宇宙间的一切自然力,每每不能求得合理的解释,而遂加以人格化。他们对于这产生生命之生殖力,认为不可思议,因与以最高的地位,而致其

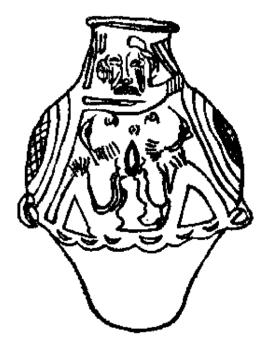
① 拉法格、《宗教与资本》,三联书店,1963年,93页。

崇拜,实很普遍而自然。"①由此看出,生殖崇拜是一种特殊信仰,与祖先崇拜截然有别。

应该指出,男根信仰不限于上述的"象征形体",也包括"象征的语言"。钱玄同《答顾颉刚先生书》认为《易卦》"是生殖器崇拜时代的东西;'乾'、'坤'二卦即是两性的生殖器的符号"②。因此,《易经》中包括许多生殖信仰,但是这一领域的研究基本还是一片空白。

(三) 两性人

在全面考察了性器信仰之后, 我们还发现一个问题,即两性人或 阴阳人形象。例如在青海乐都柳湾 出土过一个两性人陶壶(图二十九)。 该人面部粗犷,耳、目、口等器宫轻 大,胸前有一对小的乳房,体肥魁梧, 在上肢肘关节还涂以黑色,表示强 健有力,显然是一个男子形象。但其 生殖器既似男根,又有女阴特征,因 此有人称为"一人两性别的形象", 或称为阴阳人 两性人。类似形象



图二十九

不是孤立的,河南禹县民瓷窑贴有一种抓馨娃娃,头为双馨,具女性特征,但长有男根,可见是男女两性同体。在陇东有三面人,即"三面娃",也与阴阳人有关。

① (周予同经学史论著选集),上海人民出版社,1983年。

② 〈古史辨〉,上海古籍出版社,1982年,第一册77页。

为了解释阴阳人的性质,仅仅依靠考古资料是不够的,必须利用民族、民俗学资料加以解释,才能了解阴阳人的秘密。

当父系制取代母系制时,遇到了巨大的社会阻力。一方面是 妇女嫁到外氏族以后,丧失了原有的优裕地位,成为被奴役的对像,自然引起妇女的抵制和反抗,以维护她们在家庭中的崇高地位。这种斗争具有早期阶级斗争的性质,多为家庭、婚姻关系所掩饰。另一方面这场斗争又得到传统观念和习惯势力的支持。因此母系制与父系制的斗争,实际上是新与旧、先进与落后的两种思想、两种习俗的斗争。

上述斗争无论在历史文献或民族学资料中都有明显的反映。

1. 抢婚与逃婚之争

男子最初得到的妻子,并不是后世所谓的明媒正娶,而是如同奴隶制来源一样,靠掠夺,变女俘为妻妾。《易·屯卦》,"匪寇婚媾。"由于是抢婚开其端,后来的婚礼也在黑夜进行。《说文》:"婚礼,娶女以昏时,故曰婚。"在我国许多民族中都保留这样那样的抢婚形式,如彝族、纳西族、傣族都有。结婚仪式中的抢婚形式,是较早习惯的一种遗风。随着私有制的发展,民族内部贫富分化的加剧,才出现了彩礼和买卖婚,这是男子娶妻的第二个阶段,久而久之,才形成一套明媒正娶的礼俗。有抢婚,就有抵制抢婚的举动,主要是逃婚,就象奴隶用逃亡来反抗奴隶主一样。可见,抢婚和选婚之争,是母系制向父系制过渡中的一个主要反映。

2.母居制与父居制之争

母居制指妇女及其子女随母系血缘居住,如永宁纳西族的阿 注婚,女子不出嫁,从母居,配偶很不固定,每晚来访,天亮离去,即

为走访婚,所生子女也随母不随父。云南孟连、沧源有些佤族和拉祜族还保留了较多的对偶婚,即女子居母家,男子出嫁,过着母系大家族公社的生活。有许多民族则保留了婚后女子不落夫家的习惯,这种习惯的性质,是妇女在结婚以后仍然坚持母居制和群婚生活,但是遭到父权制的反对。如贵州布依族未婚女子梳辫子,婚后要戴一种竹笋壳做的畚箕状的帽子——"假壳"。由于当地妇女婚后不落夫家,而且住在娘家越久越光荣,使不落夫家时间达数年之久。丈夫家往往派婆婆或嫂子出面,带着鸡和"假壳",偷偷潜人女家,伺机发动突然袭击将女子抱住,解开姑娘的辫子,戴上"假壳",从此女子就不住娘家,开始久住夫家了(图三十)。该省有些苗族



图三十

在结束不落夫家生活时,必须选择一个吉祥的日子,由女子举行煮饭仪式,从此以后,就由她主持炊事和充任家庭主妇,变成夫家一个成员。当天婆婆为了照顾或迁就儿媳,还亲自把她送回娘家暂住两天,事后娘家人又带着鸡鸭把女儿送回来,举行织布仪式。当天新娘必须上机织八尺至一丈二尺布,一是显示新娘心灵手巧,二是象征夫妻象布一样密切,白头偕老。由此看出,妻子从母居制到父居制曾有过一段不平凡的经历。

3. 两种血统之争

世系从母系计算或从父系计算,两者有本质的不同,特别在所生子女上,必须保证其纯洁性,即出自父亲,这样才能实行父子继承制。把父亲多年积蓄下来的私产传给自己的子女。一旦出现私生子,就要发生纠纷。如贵州从江苗族遇到私生子以后,男子要给女方四十天生活费,具体是三十把禾和一头牛,称"西岭母务正",意为"把私生子赶出去。"四川盐源县西番人(藏族)妇女也不落夫家,遇有私生子必把婴儿丢到石崖下,俗称"丢崖"。当地彝族则把私生子投入湖中,称"投海。"这些残酷的杀婴方法,目的是为了保证\妻子的贞操,不让非婚生子女生存,从而保证子女纯洁的血统。

4.父母哺育之争

在母系氏族时期,妇女从临产到哺育都是在本氏族内部进行的,与她的配偶毫无关系,产妇是由母亲照顾的。永宁摩梭人就保留了这种风俗,广西隆林的壮族也有类似风俗。当产妇分娩时,丈大必须离开家庭,由产妇的兄弟把她背起来,在屋内反复走动,促其顺产。然后放在地上,由老妇接生,并用陶片切断脐带,这显然是母系制的产物。随着社会生产力的发展,尤其是男子在社会生

产中作用的加强,人们开始认识到男子在生育中也起着重要作用。如外国有的民族当产妇分娩时,必须解下婴儿父亲的腰带,把它拴在母亲的身上,以说明父亲与婴儿之间的密切联系。普米族和摩梭人妇女难产时,必须把配偶的裤子找来,放在产妇身旁,或者以裤子在腹部摩擦,据说它表明父亲在招呼婴儿,只有在父亲的协助下,母亲才能顺利地生下婴儿。

《太平广记》卷四百八十三中记载,"越俗, 其妻或诞子, 经三日, 便澡身于溪河, 返, 具糜以饷婿, 婿拥衾抱雏, 坐于寝榻, 称为产翁"。《岭外代答》卷十:"僚妇生子即出, 夫惫卧, 如乳妇, 不谨, 其妻则病, 谨乃无苦。"这种习俗即是男子坐褥或产翁制, 在傣族、高山族中均存在过。《台湾纪略·风俗》高山族"凡耕作皆妇人, 夫反在家待哺"。这种习俗是男子模仿妇女的哺乳形式, 显示男子对子女的关切, 进一步加强父亲与子女的生育关系。因此, 这也是母系制向父系制过渡的反映。我国古代僚人、近代傣族、仡佬族、苗族、高山族和外国不少民族都有产翁制。男子之所以装成产妇, 因为他要使人相信父亲也是生小孩的人。

从崇拜女阴到崇拜男根,有一个发展过程,在彼此消长的时期,两者共存。《越南随笔》卷三:"有鸳鸯石在肇庆七星崖口,石凡二,各长丈许。……又有鸳鸯石在德庆云强山上,石亦有二,一大一小。"《太平御览》卷五十二《郡国志》:"乞子石在马湖南岸,东石腹中出一小石,西石腹中怀一小石,故焚人乞子于此,有验,因号乞子石。"《太平寰字记》卷七十六:"乞子石在州(四川宜宾)南五里,两峡育衣江对应,如夫妇相向,故老相传,东不从西乞子将归,故风俗云无子者所祷有应。"

四川古蔺县马蹄乡三道坎村,在河对岸有两座山,各有一石,一个为男根,一个为女阴,当地汉族求子者拜男根,求女者拜女阴。

在永宁纳西族地区有男女神并存的现象,在狮子山上有一石洞,称 "干木尼可", 意为女神住处, 每年七月二十五祭祀, 洞内有一巨大 女朋,妇女多在其上拴线求予。后来上司又在洞口洗一石柱,称为 男根,不育者也在男根上捡线求子,并与男根作交合动作。作者曾 在1981年住盐源县时调查过城北的公母山。《盐源县志》载,母石 "峰四周为盘石,户重拖手洞灭,一石凌宵,下岐上合,……行人皆 循墻入穴,如穿珠蚁,如出洞龙。"所谓公山,形若男根,高四十多 米,柱状,又称"公石"。其下有泉水,称"产子水"。母山位子男山 北,蜂如女阴,高六十多米,石土一缝,上合下分,中间突出,如阴唇 状。当地汉族、摩梭人奉公母由为生育之神,妇女婚后不育,皆去 烧香磕头,并从母石上取一小石、放在怀里或枕下,不久即可孕 育。孕妇则多饮"产子水",以使胎儿健壮,母亲安产。在云南峨山 县太和村有一种求育风俗,每年农历二月第一个年日,在村外供二 块椭圆形鹅蛋石,也称公母石,然后杀猪宰鸡,烧香祭祀,全村人都 来膜拜,接着举行会餐。第二天已婚未育的人又来聚会,但按性别 分开,各抢一石,男人抱母石,女人抱男石,并绕大树转一圈,其他 人则向他(她)们泼水,祝其早育。据说泼水是除去不洁,公母石能 促进人的生育。

既崇拜男根,又崇拜女阴的现象,应该从当时的历史条件下加以认识。

自从父权制确立后,男子极力排斥妇女在生育中的应有作用,甚至认为唯有男子才能生育子女,母亲只提供一个场所而已。《山海经·海外西经》里有个丈夫国,极力否认妇女的生育作用。"他们一辈子单身,却每个人都能生两个儿子。两个儿子都从他们的形体中生出来……。也有说两个儿子是从腋窝下的肋骨间生出来

的。"②纳西族的巫师——"东巴"为人神之间的媒介,"东巴"也传说他们是从母亲的腋下出生的,未经过红门。释迦牟尼也是这样诞生的。在这些传说中看出,人们不仅否认妇女的生育作用,还认为她们的红门脏,所以高贵人都不通过红门,这显然是男尊女卑的产物。同样,伴随而来的男根崇拜也具有这种性质。"男性生殖器像已不能使人平等,像在原始时代那样。"②

问题并没有到此止步,"男性不满足于否认女神在生育行为上的协助,他们还模仿她们的形象、衣着和特征,他们打扮成女神的装束",目的是"为了剥夺妇女在母权制家庭里的财产和崇高的位置,男子以及追随他们的神实际上是在弄虚作假,因为他想改变性别和搞假性"③。柳湾人像形陶壶上的人物正是这种情况,他是一个男子,为了突出自己,否认妇女在生育中的作用,他"搞假性别","改装为妇女的男神,胆怯地偷偷进入神圣的位置,在这里强迫人们崇拜自己,最后从这里把妇女的神赶出去"④。

总而言之,柳湾遗址所发现的两性人陶壶,既不是女阴崇拜, 也不是男根崇拜,而是处于上述两种崇拜之间的一种过渡性产物, 是母系制向父权制过渡在生育信仰上的反映。古代罗马的巴考士 神也是一种两性神。"在庙宇里面,因为他们以巴考士为兼其阴阳 两性之神,故男扮女装,女穿男服,举行浪谑无度的两性狂欢 会。"⑤

① 袁珂、小国古代神话》,中华书局、1960年、261 页。

② 拉法格:《宗教与资本》,三联书店,1963年,90页。

③④ 同②42页。

⑤ 卡纳:《性崇拜》,湖南文艺出版社,1988年,121页。

三 性禁忌

人类的性行为,关系到人类自身的繁衍和社会关系的安定,所以引起社会学家的重视。费孝通先生认为:"人类必须依赖两性行为的生理和心理机能来得到种族的绵续,社会结构的正常运行以及社会的发展,但是又害怕两性行为在男女心理上所发生的吸引力破坏已形成人际关系的社会结构,不得不对个人的性行为加以限制。这就是社会对男女关系态度的两重性。"①对于两性关系的约束和限制,在文明时期是靠道德、法律;但在这之前,是利用民族习俗和宗教力量加以限制的,其中禁忌起着重要作用。一旦有违禁忌,会受到"天罚"或"神罚"。

(一) 禁 忌

人类的性禁忌很多,大致可分为以下几类。

天忌

天忌指由于天体运行及天象的某些变化,人们不能进行性行

① 電理士、《性心理学》后记》,1988年,三联书店。

为。主要有目食、月食、雷、电、大风、大雨、大雪、大雾、大寒、大热、虹霓、日月星斗之下等。《礼记·月令》:"是月也,日夜分,雷乃发声…… 先雷三日夺木铎以令兆民曰:雷将发声,有不戒其容止者,生子不 备,必有凶灾。"这是我国最早的性禁忌记载,而且指出"天忌"是为 了优生,可见当时的性禁忌已经达到相当高的水平。《论衡》卷二 说得又进了一步:"是月也,雷将发声,有不戒其容止者,生子不备, 必有天凶,瘖聋跛盲,气遭胎伤,故受性狂悖。"认为雷声大作进行 性交,会损伤胎气,引起婴儿残疾。因此,古代人进行性交,十分讲 究天时地利,《古今图书集成·艺术典》404《医部汇考》384:"凡求 子宜吉辰良日,交会当避丙丁及弦晦朔,大风大雾,寒暑雷电霹雳, 天地昏冥,日月无光,虹螅地动,日月薄蚀及日月火光星辰、神夜井 灶,圈厕冢墓屍柩之旁,若交会受胎多损父母,生子残疾夭枉愚不 孝。若交合如法,则生子福得智慧,验如影响,可不慎哉。"从现代 医学的观点看来,性交求子,应该有一个宁静的环境,这是胎教的 重要内容,也有助于优生,古人已经明白了这一道理。

地忌

在古人看来,性交不仅讲究天时,还注意地利。如地震发生、洪水泛滥、神祇庙宇、井灶之旁、柩厕之旁、风露之中、灯火之下等等,这在医书、历书中屡见不鲜。考古发现的秦代《日书》中有许多记载地理性禁忌的内容:

反面简8·7·7."依道为小内,不宜子。" 反面简 8·7·6."井居西北區,必绝后。" 反面 873."圈居宇西北,宜子兴。" 反面 879."宇多于西北之北,绝嗣。"

反面 873."圈居宇西北,宜子兴。"①

① 云梦睡虎地秦墓编写组:〈云梦睡虎地秦墓〉,文物出版社,1981年。

古人对交媾地点也很讲究。《古今图书集成·艺术典》404《医部汇考》384《妇女子嗣门》引《千金方》云:"男女交媾之际更有避忌,切须慎之。若使犯之,天地夺其寿,鬼神殃其身,又恐生子不肖不寿之类,谨守戒条,可以长生。所忌之要备述于后,天地震动、卒风暴雨,雷电交作,晦朔弦望,月煞日破,大寒大暑,日月薄蚀,神佛生辰,庚申甲子,本命之日,三元八节,五月五日,名山大川,神祠社庙,僧宇道观,圣贤像前,井灶前后,火光闹烘。以上时地禁须慎之,不可交合,犯之者令人大则寿夭,小则生痛,或者生男,令其丑貌怪相,形体不全,灾疾夭寿,诸所禁之敷奏之前,复有五月十八日是天地牝年之日,阴阳交合,世人须避,慎不可行房,犯之重则夺命,轻则减寿,若于此时受胎孕,子母难保。"

以上记载的禁忌,除天忌外,特别强调地忌,人们在禁地里"交合","行房"就会冒犯鬼神。其结果"大则寿天,小则生痛",生小孩则"形体不全,灾疾夭寿。"上述记述虽然夸大其词,封建迷信充斥其间,但认为这些环境不利孕育和胎教是可取的。而在远古时期,认为人的交合与天地交合是彼此感应的,是相互促进的,并没有上述禁忌,后来才受封建政治的影响形成了这些禁忌。

肘忌

最突出的时间性禁忌,是各种神的生日。《四民月令·五月》: "是月也,阴阳争,血气散,先后日至各五日,寝别外内。"唐人韩鄂 《四时纂要·五月》:"是月五日、六日、十六日别寝,犯之三年致 卒。"《三元延寿参赞书·欲有所欲篇》:"唐魏征令人勿犯本命及诸 神降日,犯淫者促寿。保命诀所载,朔日减一纪,望日减十年,晦日 减一年,初八日上弦、二十三日下弦、三元(上元、中元、下元三节) 减五年。"

在亟居斋居士《达生篇》附录《养生节育篇》中,对时忌有较详

细的描述,基本分为两类。

一类是每月有一定般期,如五月有十二天,一月有十一天,七月有六天,十月有六天,九月有六天,其他月各有八天,全年共一百零一天。包括每月初一、十五、二十九或三十日,每月二十五日月晦日犯主病,二十八日人神在阴,主夫妇同病。五月十五尤其严重,"前半夜犯之,男死;后半夜犯之,女死;子时犯之男女俱死"。其实,这类时忌由来已久。秦代《日书》简856;"凡且有大行、送行,若饮食、歌乐、聚畜生及夫妻同衣,毋以正月上甸午、二月上甸亥、三月上甸申、四月上甸丑、五月上旬戌,六月上甸卯、七月上甸子、八月上甸已、九月上甸寅、十月上旬未、十一月上旬辰、十二月上旬酉。"不仅夫妻交合有禁忌,生育子女日期也很讲究,即在忌日生子不能留下,必须溺死,古代称为"不举"。这在上述的日书中也有反映。《日书》简870:"乙巳生子吉。"简871:"丙子生子,不吉。"简1142:"凡己巳生,勿举,不利父母。"这种生子不举风俗即来自性禁忌。

另一类是每月不定戒期。如立春、立夏、立秋、立冬四天,两分两至日,四绝日,四离日,甲子庚申日,夏至后丙丁日,冬至后庚辛日,社日、腊日、夫妻元辰本命日,大月十七,小月十六日,均为性戒日,以上加在一起一年内共四十天。

在时忌中,有的时间是神的生日,或者是敬神之时,性交会冒犯神灵,导致灾异。如台湾认为初一、十五是敬土地神、地基神的日子,不能在此期间交合,否则是对神的不敬,必然受到惩处。五月五日是"毒五日",传说当时阴阳之气争雄,阴气战胜阳气,危及万物的生命,当然进行房事会导致厄运。由于相信"九毒日"。所以重阳节期间也是性戒日。有些忌日是出于一定信仰和历史传说。晋干宝《搜神记》,"淮南全椒县有丁新妇者,本丹阳丁氏女,适全椒

谢家。其姑严酷,使役有程,不如限者,笞棰不堪。九月九日自经死,遂有灵响发言于巫祝曰,'念人家妇女作息不倦,使避九月九日,勿用作事'。江南入皆呼为丁姑,九月九日咸以为息日,今所在祀之。"十二月二十五日为玉帝下凡巡视人间也行性禁忌。台湾讲究结婚日期,认为"十二月是婚姻月",是结婚的好时期,"九月狗头重,无死某就虺。"迎玉皇也是忌日。

人忌

人忌指因人的年龄、血缘关系、属性、新婚等产生的性禁忌。

在人忌中,年龄的禁忌是很突出的,氏族时代的成年仪式就是年龄限制的标志,即人们只有到成年以后才能过婚姻生活,否则会受到损伤。《论语·季氏》:"君子有三成,少之时,血气未定,戒之在色;及其壮也,血气方刚,戒之在斗;及其老也,血气既衰,戒之在得。"云南永宁纳西族认为人未成年,不可发生婚姻关系,少男少女受到社会舆论的保护,否则会受到制裁。而许多民族的未成年人均有特殊的发饰、装饰品和服饰,这是少年受到保护的标志。

血缘内禁婚是很古老的禁忌,并且一直沿袭下来,成为各民族共同的禁忌。《左传·僖公二十三年》:"男女同姓,其生不繁。"《白虎通》:"异类乃相生也。"根据民族学的事实,违反血缘禁婚者,被视为猪狗,或处以极刑,或撵出村寨。

由于属性关系,也产生一些性禁忌。《古今图书集成·艺术典》卷404《医部汇考》384引《千金方》,"失欲求者,当夫妇本命五行相生,及与德合并,本命不在于休废,死墓中者、则求子必得,若其本命相克,及与刑杀冲破,并在于休废死墓中者,则求子不可得,慎无措意,纵或得者,于后终亦累人。若其相生并遇福德者仍须依法如方避诸禁忌,则所生诞几子尽美尽善。"又引《无子论》,"夫无子者其因有三,一坟墓风水不利,二夫妇年龄相克;三夫妇疾病。"其实

前两个原因是不存在的,"夫妇疾病"倒是真正的原因。基于以上迷信,很早以来订婚前必看生辰八字,夫妻属性相宜则订婚,相克则不能订婚。

新婚之夜也有不少性禁忌,如新人谁先说话谁先死亡,谁先动手谁先折寿等。在凉山彝族男女举行婚礼后,妇女禁忌让男子顺顺当当地同自己交合,否则认为新娘无能,生的子女也不聪明。因此形成一套"抓脸"仪式,即新郎要同新娘同居时,后者要以坚强的态度拒绝,如果男子寸步不让,新娘就要抓他的脸,以抓伤抓破为吉,在旁的父母听之任之,认为两人厮打得越凶猛,越是一件幸事。第二天众人看到新郎被抓得满面伤痕,不仅不怪新娘,还称赞她勇敢、智慧,将来能生育最有作为的了女。

在行房次数上,各民族都有不少禁忌,总的是次数适合,不可过度。由于新婚后性生活多较放荡,河南有一种"住九儿",即新婚后同居九天,娘家就把女儿接回来,对女儿的生活进行有效的控制。生儿育女后,又有"住满月",即产妇满月后,娘家依然把女儿接回来,在娘家住一个月,此后才能回夫家。这些风俗是比较健康的。台湾居民称"贪花,不满三十"。认为过分追求性生活会夭折。还有句谚语说:"二更更(二十岁一更行房一次),三瞑瞑(三十岁一天行一次),四数钱(四十岁每月一五一十行房),五烧香(五十岁每月初一、十五行房),六拜年(六十岁就象拜年一样过性生活了)。"这句谚语生动地描述了不同年龄的性生活能力,同时也告诫人们要因年龄和体力过性生活。

为了维护孕妇,也产生了不少禁忌。元代《三元延寿参赞书· 妊娠忌篇》:"演山翁云;成胎后父母不能禁欲,已为不可。又有临 产行淫,致其子头戴白被而出,病天之端也。"傣族在妇女生产前 两个月,禁止夫妻同房。《达生篇》:"古者妇人有孕,即居别室;盖 有孕而犯之,三月以前者,常致胎动而流产。三月以后者,则致胎衣,太厚而难产; 曰生子身多独物,他时多病而少寿。故保胎以绝欲为第一义。"小孩出痘疹,也要夫妻分居,否则会犯痘神,这在《红楼梦》第21回中有详细的描写。其实,这是以信仰的威力,使夫妻分居,更有效地让夫妻集中精力护理婴儿。

人遇病、临经之时、悲苦之后、产后不久、大喜大怒、酒醉过饱。 都有一些性禁忌。汉简《内经・灵枢・邪气藏府病形篇》:"若醉人 房,汗出当风,则伤脾。"‹素问•上古天真论》。"上古之人, 其知道 者,法于阴阳,和干求数,食饮有节,起居有常,不妄作劳,故能形与 神俱,而尽终其天年,度百岁乃去。"这段论证是对节欲的肯定,也 否定了狂饮暴食,其至认为这会影响生育。《医心方》卷二十八《房 内》引《求子篇》特别强调"劳倦重担,志气未定,以合阴阳,筋腰苦 痛,以是生子必残废。"这种观念是符合优生学的。自古以来禁忌吃 有刺激性的食品交合,认为这样会伤肝伤脾,使成年人夭折,也会 使婴儿落残疾。云南省普米族的巫师为病人爱病时,先以温水洗 沐,后烧松针熏身,戒荤一日(包括性禁忌)。在巫棒上压制一个病 人面偶,然后进行祭祷,烧一炉香,点燃青油灯,口念<松依经>,"卧 木提将公处敌(清心寡欲),戛皆乜拉孜柱侬(百病不生),扎重咪缩 巴依哩哈(忽生杂念),巴查直司措它几(头自清醒),玛梭贵底格 (夜不思淫),哩哟曹阿注(腰不酸痛),拉丢克起却(日不偷懒),安 松依孜杂(身不酸)"①。这段经文虽然是一种祷告,但也有不少告 诫患者的内容,其中也包括一些件禁忌。

丧事活动中也实行一定的性禁忌,如汉族过去在丧事或服孝期间夫妻分居,严禁同房。广西瑶族遇到丧事,七天之内不能发生房事,如果请道士为死者作斋,本家夫妻在十四天之内不能同居。

① 云南省民族研究所,《云南地方民族史论丛》,云南人民出版社, 1986年。

对于身体残缺的人,也行性禁忌。如民间把不长阴毛的妇女视为"白虎女",认为与该类女子同房于己不利。其实,所谓"白虎女"也很复杂,有儿种情况:一种是年龄小,毛尚未生,一种是由于先天遗传基因突变,如"石女"(不育症),一种是后天有阴毛,但因某种病因所致而使阴毛脱落。所以对"白虎女"要具体分析,不能歧视,有关性禁忌也是无根据的。

生产忌

生产忌指人类在进行物质生产——采集、渔猪、农耕、放牧和其它手工业活动中所必须遵守的性禁忌。据有关人类学家研究,狩猎期间多行性禁忌,目的是防止人们分散精力,全力以赴地从事狩猎。我国独龙族、瑶族在出猎前夕,严格实行性禁忌,夫妻不可交合,青年人不能谈情说爱,否则会冒犯山神,导致狩猎失败。贵州龙里三月九日过"杀鱼节",这是苗族对远古时期捕鱼生活的记忆和怀念。当地苗族认为头一天晚上夫妻不能同床,第二天天亮以前也不准妇女出门汲水、劳作,尽力防止遇见男人,否则男子捕不到鱼,也难以安全归家,会遇到跌倒、翻船、溺死等凶恶事件。只有天亮以后,男子采摘鱼药叶以后,妇女才能恢复劳动,可与异性交往。四川木里纳西族、藏族如遇天灾期间、出猎前夕、办事和妇女月经期间,均禁止过性生活,甚至不来拜访"安达(性朋友)"①。

农业民族在农业生产活动中,也实行某种性禁忌,并有一些特点。浙江杭州农村在"下了谷种之后,春耕生产开始紧张,长辈要把成家的儿孙叫到自己房里睡,以保护身体"②。这条性禁忌,说明老人也介入了,具有一定监护作用。国外也有类似例证:"中美洲的比皮尔人在实际播种开始的前一天晚上,若特别要求强烈效果,

① 宋兆疄:《共夫制与共妻制》,上海三联出版社,1990年,60 页。

② 浙江民俗学会、《浙江风俗简志》,浙江人民出版社,1986年,65 页。

则是前四天(夫妇)每晚分床而眠。夫妇们必须在实际播种期间同床共寝。爪哇的某些地方,稻穗开花时,丈夫就带着妻子到田地里共宿。"①农业生产中的性禁忌也不是绝对的,因为在不少地区,当农作物开始扬花时,提倡男女在田间性交,以促进农作物丰收。

上述性禁忌,仅仅是一些主要方面的若干例证,实际生活中的 有关禁忌还有许多,此不多举。由此看出,人类对自己的性欲和性 行为,并不是全然了解的,而认为是一种神秘的现象,对它产生一 种巫术心理。"原始的人认为性的现象有巫术的影响,是很可怕 的,此种恐惧的心理促成了种种仪式与礼节的行为,又进而演变为 若于维持男女有别的简单的规矩,这种仪节与规矩最后又转过来 成为羞怯的心态的一种护符。"②性禁忌也是这样,这种巫术是在 人类有一定知识、而这种知识又不完全的情况下产生的,它往往以 一种低级的信仰、后来是受鬼神主宰的心理去限制自己的性行为, 以保证自身繁衍和生产劳动的正常进行,从这种意义上说,性禁忌 有其积极的一方面。"每当一个男子开始干某种特殊的事之时,比 如,开始远征、打猎、打仗时,他们必须回避女人,尤其是避免同她 们性交,否则他的精力就会耗尽,结果就会遇到灾难。"③但是,这 种性禁忌是建立在迷信、无知的基础上的,必然给人们带来大量消 极的、甚至是可怕的后果。 当然,随着人类对性和性行为认识的提 高,科学知识的增加,上述性禁忌也就逐渐消失了,人们在科学知 识的指导下,过着正常的性生活。这样,既有助于人们的身体健康, 也有助于人类优生优育。

① 御手洗胜、神与神话小联经出版事业公司、1988年、369页。

② 霭理士、《性心理学》,三联书店,1988年,37页。

③ 弗洛伊德、论创造力与无意识》,展望出版社,1986年,193页。

(二) 神 罚

在谈到性禁忌之后,有必要讲一下远古时期对违反性禁忌的惩治。费孝通先生认为,"……自从人类形成了社会,没有不运用社会的力量对人的两性行为加以严格的控制。就是没有一个社会不立下种种规定,以限制一个人只能在一定时期、一定场合、一定范围里,对一定对象发生性行为,而且一般说来,为了维护这类社会规定对越规行为总是运用了很强烈的社会制裁。"①这种制裁最初并不是法律,因为当时还没有法律,而是依靠氏族习俗和宗教手段实现的,这就是神罚。

神罚又名神判、神的裁判、天罚等等。它是人们利用祈求神灵或利用某些巫术手段裁决人间是非曲直、真伪、社会纠纷,并给予一定制裁的方法。《道教大辞典》天罚:"犹言之谴责也。《列子·力命》,'可以生而不生,天罚也;可以死而不死,天罚也'。"

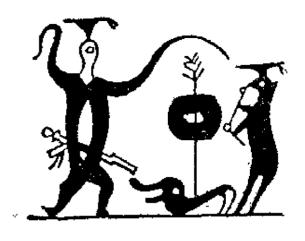
所谓对违背性禁忌和性风俗的神罚,实际包括两个内容,一是 对性行为违例的验证;一是对上述违忌者的惩治。

首先看看对违忌行为的验证方法。

从远古神话传说上看,在皋陶氏时代已经有了神罚。皋陶氏为少皞后裔,东夷部落首领之一,虞舜时任掌管刑法的士,以正直著称。他用羊以角触及嫌疑犯,触及者为有罪,不触及者为无罪。后来一传再传,将羊误传为獬豸了,并把獬豸当作一种神兽。<说文〉:"古者决讼者令触不直。"后世的法官皆以獬豸为冠服,作为法官的标志(图三十一)。当然,当时验证方法不止于此。<韩非子·

① 属理士:《性心理学·后记》,三联书店,1988年。





图三十一

内储说》:"人有狐疑之讼者,令之射的,中之者胜。"其中的"的"就是靶心,说明弓箭也可以作为神判的手段。《论衡·乱龙》:"孛子长为政,欲囚情,以梧桐为人,象囚之形,凿地为瑶,以卢为槨,卧木囚其中。囚罪正,则木囚不动;囚宠侵夺,木囚动出。"《南诏野史》卷下记载古代云南"有争者,告天,沸汤投物,以手捉之,曲则糜烂,直者无羔"。《维西闻见录》称古代彝族"负约则延巫祝,置膏于金,烈火熬沸对誓,置手膏肉,不沃者为受诬,失物亦以此法明焉"。这些都是古代的神判方法。至今在某些少数民族中还残存一些神判方法,例如:

宣誓

宣誓又名起誓,是极简便易行的神判方法。它是由当事人一方或双方向神灵宣誓,表白自己清白无瑕,没有勾引别人妻子。云南碧江傈僳族有一种吃血酒神判,仪式在森林中举行,被怀疑者以白布包头,象征自己清白,手中持一把长刀,向天神宣誓,说:"我要勾引了别人的妻子,三天之内不得好死,没有勾引别人妻子,诬陷我者也会受到天神惩罚。"这时巫师念经,杀一公鸡,制成血酒,由宣誓人饮下,认为三天内宣誓者有个三长两短,就是犯了通奸罪,

受到了天神惩罚;如果他安然无恙,也就宣布他没有罪过。这就是一种宣誓神判。

占卜

占卜神判是以占卜吉凶的方法,决定纠纷双方谁是谁非的问题。《礼记·曲礼》,"卜筮者,先正之所以使民信时日,敬鬼神,畏法令也。所以使民决嫌疑,定犹豫也,故曰疑而筮之。"我国古代流行龟卜和蓍卜。民族学中的占卜方法则不胜枚举,如鸡卜、蛋卜、水卜、木卜、草卜、蜡烛卜、斗田螺卜、煮米卜、衣襟卜等等。景颇族巫师在处理财产和婚姻纠纷时,用一种斗田螺占卜方法,在巫师的主持下,怀疑者先把一个田螺放在碗中,嫌疑者也放一个田螺,让两个田螺相斗。巫师以两个田螺的胜负决定双方主人的曲直。

火判

在原始宗教中,火是一种自然之神,巫师通过跳火堆、吞火、火中取物、火烤等方法从事宗教和巫术活动,以达到某种目的。这种方法也被运用到神判中。西藏隆子县珞巴族奴隶主、富户占有许多妻妾,又有一定群婚残余,因此不正常的性关系时有发生。奴隶主怀疑某个奴隶勾引了自己的妻子,怀了私生子,就请巫师杀鸡看鸡肝,确认谁是被怀疑对象,但这未必属实,本人也拒不承认。于是请巫师采取更严酷的神判方法,即在火塘或篝火中烧一块石头(或烧一块铁),巫师令被怀疑的奴隶把火中的石头或铁拿出来,如果拿石头或铁块者双手安然无恙,他就没事了,一旦手被烧伤,就会受到惩罚。怒族拔火桩也是一种火判。一般选择在村内广场上进行,将一根一米多长的石柱埋入土中,周围堆起柴火,以火点燃,把石柱烧热。这时巫师让被怀疑者向天发誓,宣称自己没做亏心事,不怕鬼叫门。说毕,他赤手把石柱拔出来,丢在地上。事后巫师和围观的群众蜂拥而上,都来检验他的手是否有烫伤;曲则有,直无

恙。

捞物

捞物神判指在沸水、热油中捞物的神判方法。这种神判在壮、侗、傣、彝、白、怒、纳西、景颇、傈僳族地区普遍存在过。《峒溪纤志》:"蛮僚有事,争辩不明,则对神祠热油鼎,谓理直者深入鼎中,其手无恙。愚人不胜愤激,信以为然,往往焦溃其肤,莫能自白其意者。此习,土著之民亦皆沿之,少抱微冤,动以捞油为说。"怒族的捞沸水也是在村内广场进行,先安三个石头,其上架铁锅,但水是从三处——江、河和井里汲来的,然后点火烧沸,水中放一块石头。当事人双方向天发誓,请天神保佑,然后被告用手从沸水中捞出石块,并用三碗小米搓手,如果三天内手无伤痕,就算清白,否则被认为有罪过,必须进行赔偿,或者受天神惩罚。

以上所举的事例,都是神罚方法的一部分。这些方法是没有任何科学根据的,是宗教信仰者愚昧无知的反映,尽管如此,人们却虔诚地依靠神判解决社会纠纷。

其次看着神罚的具体情形。

在民间信仰中,把不少现象都视为神罚,文献记录也不少。

纪晓岚《阅微草堂笔记》中《槐西杂志》记载一个故事:"生(朱)宫曩乘舟,见一舵工,额上恒粘一膏药,纵约寸许,横一倍之,云有疮,须避风数日。一蒿工私语客曰:'是大奇事,云有疮者,伪也。彼当为会首,赛水神。例应捧香而前;一夕犯不洁,方跪致祝,有风刮炉灰扑其面,骨慓神悚,几不成礼,退而拂试,则额上现一墨画秘戏图,神态生动,宛肖其夫妇,洗濯不去,转更分明,故以膏药掩之也'。众不深信,然则有此言,出入往来,不能不注其面。舵工觉之,日:'小儿又绕舌耶?'长喟而已。"

这个例证说明,水手本是祭水神的会首,事先应遵守有关禁

忌,然而他头天晚上有了房事,玷污了神灵,次日在祭神时,突然狂风乍起,火灰燃伤了他的额部。这本来是一种意外,但是民间却把它归之于神罚,因为他违反了性禁忌。

男女在野外交合,在远古时期本无触犯鬼神之说。后来,随着婚姻的发展变化,宗教信仰的演变,认为男女在野外交合必污染天地,冒犯鬼神,将被雷击死,即使本人不死,所生的子女也不健全。"其用意无非在吓阻男女之间非法与不正当的性行为,不失为规范人伦作用的一项办法,着眼点则在于会污秽天地的不洁观念上。"①

有些少数民族对于婚外交合是禁忌的,否则必受神罚。因为人们并不把上述行为仅仅看作是个人生活问题,而认为会冒犯神灵, 殃及社会安宁。云南布朗族村寨内发生老鹰抓鸡、豹子吃猪, 就认为是村内发生了不正当的男女关系。或者在野外交合了,如不禁止, 灾难还会更多。在这种情况下, 头人召开村民大会, 利用占卜、神判等方法检查违忌的男女, 先查妇女, 后查男人。被查出者必须用一对蜡条向村寨头人认错, 用 10 至 15 个半开(地方银币)为女家"洗脸"。如果屡教不改,则把当事人驱逐村寨。这是对当事人最严重的神罚。

佤族对违反性禁忌者也严加制裁。如沧源佤族遇到乱伦事件 发生,必须请头人祭祀鬼神,祈求鬼神饶恕,然后让当事人打扫村 寨,杀一头牛祭神,事后群众分食牛肉。打扫村寨是很辛苦的事, 首先要请头人祭鬼神,扎一把特殊的扫帚,即以白公鸡毛和竹扫帚 扎在一起,中央是一根"私生子"树枝,当地群众认为只有用这种扫 帚才能把村寨打扫干净,洗掉不洁。

西盟佤族也有类似风俗信仰。如 1957 年永广等寨大旱,群众 吃不上水, 地里长不了庄稼, 头人就认为是有些人搞两性关系所

① 林明峪:《台湾民间禁忌》, 联亚出版社, 1981年, 86页。

致。经过几个晚上观察,发现艾香的养子与同姓的某个姑娘私通, 违背了同姓不婚的禁忌。头人击木鼓,召集村民大会。大家拿着火 把,提着长刀,会后,都冲向艾香家,又砍牲畜,又扒房子。艾香的 养子吓跑了,艾香只好请头人杀鸡祭鬼神,请村民吃饭,赔礼道歉, 大家才表示谅解。

当地对婚外性交神罚最严格。一般都赶出村寨。但必须杀牛祭鬼神,然后把牛头分作两半,由当事人男女顶在头上,游街示众,极尽丑化之能事。还有一种由当事人出一头猪,杀猪祭鬼神,请村民吃饭。饭后令当事人双方用一根带刺的竹扁担,抬着一头活猪、一筐粪土,在村寨周围游街示众三圈,沿途群众则用牛粪、猪屎等污物泼向当事人。游街以后,还要请巫师主持驱鬼仪式,认为经过驱鬼之后,当事人才能康复,村寨才能安宁。

普米族有一种审新娘仪式,也属于对婚外性生活的惩处,其名义也是一种神罚。该族婚后流行不落夫家,少者数年,多者一、二十年。其间夫家要时常把妻子接回来住几天,但是她绝不与丈夫同居,而是接一次,跑一次,号称"三回九转"。直到第四次接来,才有可能实现夫妻同居,事后依旧回娘家久住。她在娘家有充分的性自由,但是不能怀私娃娃。一旦怀孕,她就不可以住娘家了,必须从速回到夫家,开始真正的夫妻生活。当新娘到夫家的第二天,男家就杀猪设宴,亲友纷纷来贺,还清巫师举行"安胎"仪式,表示男家对胎儿的重视。但是,男家为了维护父系家庭血统的纯洁性,保证家产无误地传给自己的血统,其间还由老汉幕后指挥,老妈妈出面,对新娘的胎儿进行审查。让她交待与谁发生过性关系,共有几次,尤其要交待胎儿的生父是谁;新娘必须一五一十地交待,否则轻者进行威胁,以烟熏烤;重者由丈夫施刑,号称"猴子搬桩",即在地上埋一木桩,上头劈开,把新娘的两个大拇指拴在木桩上,又

从木桩顶端加一木楔,不断往下钉,新娘痛苦不已,最后只能如实了交待。男家一般是让生父赔偿损失,支付一头或儿头牛,同时把私生子丢下石崖或溺死。重者则抄生父家,处理婴儿,把妇女撵出村子。曹学佺《蜀中广记》引《上南志》:西番"女在父家为非,无禁嫁,后有犯夫,永逐之,所生男女亦弃去。"这段记载说的就是普米族的情况,审新娘也是一种神罚形式。

四川木里俄亚纳西族虽然保留群婚——"安达"制,但是并不把私生子归于群婚,而认为是一种鬼所致,所以要对生私生子者进行惩罚,如,产妇不能在家内生产,怕有关的鬼——"乔斗"在家内害人,所以必须到野外的山洞里接生,该山洞是固定的,距俄亚村约一公里,位于龙打河北岸。据我们实地观察,它并不是一个山洞,而是一个巨大的石崖,下面如房屋一般。妇女临产时,她要移住于洞内,由一位助产婆和产妇的"安达"(性朋友)陪同和护理。小儿产下前后,必须举行"直若"仪式,把"乔斗"鬼撵走,保佑母子平安。这种仪式有三个阶段。

第一步是在山洞内接生,产妇快生小孩时,由女家请一位老年妇女任助产婆,同时请一个"东巴"及其助手到山洞赶鬼,产妇的"安达"即胎儿的父亲要背着柴火、松明、杜鹃树枝、米、肉等。男安达要杀一只羊,打开一坛酒,款待东巴、助产婆等人。

第二步是驱赶"乔斗"鬼;在接生的第二天,东巴及其助手先后在男安达家,产妇家念经,诅咒让产妇怀孕的"乔斗"鬼,并以沙石为武器,从火塘往门外赶"乔斗"鬼,不让它在家内有藏身之地,也不再生"杂种"(私生子)。最后在俄亚村大桥南设坛祭祀,把驱鬼仪式推向高潮。东巴在祭坛上用树枝搭四道门,左边的门为"黑库",汉意为神门,右边的门为"乔库",汉意为鬼门,共有三道鬼门。东巴在门前诵经驱鬼。事先杀一只羊,羊头和羊皮作为敬神的供

品,献给"乔斗"享用,否则"乔斗"赖着不走。羊肉则切成小块,放在锅内煮熟,供东巴及其助手、助产婆等食用。东巴念完经,即令生父、产妇、接生婆及其抱着的婴儿和东巴助手,从三道鬼门钻过去。钻门时,东巴拿一个"本巴"(净水瓶),瓶口插柏树枝和小神像,盛上净水,淋产妇的头,象征以圣水洗掉了"乔斗"在她身上留的秽气。然后东巴用砍刀将鬼门砍烂,令助手丢到山坡上去。纳西族认为他们怀私生子、得瘟疫,都是"乔斗"鬼所为,只要把鬼门打烂,它就无藏身之处了,产妇和婴儿才平安无事。

第三步是请"东麻"神保佑。产妇从鬼门出来,还要钻神门。这时东巴手持一个木盘,内放一个龙面、人身的面偶,高30厘米,象征善神——"东麻"。在神偶前供猪膘、糌粑。东巴诵《东麻齐太经》,请"东麻"神保佑母子平安。据说"东麻"神能战胜"乔斗"及各种鬼。

以上仪式完毕后,与会者进行野餐,然后产妇、婴儿才与"乔斗"鬼摆脱关系,变成一个健康而无碍村民的人,受到公众的承认,可以回村居住了。上述"直若"仪式,显然也是一种神罚形式。

神罚是在一定的历史条件下出现的。

在母系氏族社会时期,生产力比较低下,人们只能以较大的血缘集团——氏族公社为生存单位,共同劳动,集体消费,当时没有私有财产,也没有国家和法律。但是当时社会必须有一定的秩序,有一套维持社会安定的办法,这些办法不是法律,而是心记口传的代表集体意志和集体利益的风俗习惯。如共同劳动、共同消费的原则,氏族外婚制习俗,血缘复仇的义务,共同的信仰和禁忌等等。在当时,人们不仅把它们视为生活的基本原则,也视为一种宗教信条,人人都要遵守,社会并然有序。古代文献中有不少记载。《庄子·盗跖》认为当时人人出于公心,彼此"无有相害之心"。《淮南

ŝ

子·氾论》:"神农无制令而民从"。《商君书·画策》:"刑政不用而治,甲兵不起而王。"这里的"王"实为部落或部落联盟的首领,并不是阶级社会的帝王。《韩非子·五蠹》:"厚赏不行,重罚不用,而民自治。"这些都是氏族时代以风俗维持社会秩序的历史传说。如果发生了矛盾,就由社会舆论、习俗和传统力量加以解决。正如马克思所说:"曾经有过一个时候,国家并不存在,公共关系、社会本身、纪律以及劳动原则,全靠习惯和传统力量来维持,全靠族长或妇女享有的威信或尊敬""来维持","根本没有特殊的人,没有专门从事管理的人。"①

到了母系氏族晚期,生产力相对发展了,婚姻关系也趋于稳定,由男子走婚发展为到妻方居住的对偶婚,由于氏族内男子出嫁,女子娶夫,从而打破了原来母系血缘一统天下的局面,开始出现了外氏族的成员——女成员的丈夫,因此这时的公社已经是母系家庭公社了。私有财产开始出现,产生了各个公社占有财产的差距,私有财产纠纷也出现于,但是这种纠纷基本发生在氏族间或部落间,解决的办法是战争和调解。《三国志·魏志·乌桓传》:"部落间有仇怨,得自相报复,报复不止,请大人评断,理屈的部落出牛羊赎罪。"这是比较流行的调解方法。

私有制发展到一定水平之后,导致了一夫一妻制和父系家庭公社的出现,后来又出现了个体家庭,同时手工业和商品交换的发展,进一步加速了私有制的形成和发展。当时不仅动产——牲畜、奴隶、工具、粮食和装饰品已经私有化,房屋等不动产也开始私有化了。贪欲、偷盗、掠夺日益发展起来。随着氏族内部贫富分化的发展,在公社内部的家庭之间也出现了财产纠纷,还有通奸、抢婚等社会问题。

① 《马克思恩格斯全集》29 卷,432 页,人民已版社,1972 年。

面对以上社会冲突,怎么办呢?一方面,原始的风俗还起一定的作用,个人还受到氏族的保护,血族复仇还时有发生。《孟子·尽心上》:"杀人之父者,人亦杀其父;杀人之兄者,人亦杀其兄。"以血抵血,以牙抵牙。另一方面,就是神判应运而生。

神判可能起源于母系氏族社会晚期,经过父系氏族社会、农村公社阶段,最后延续到阶级社会。最初的神判主要解决家庭间、氏族间或部落间的矛盾,因为当时私有观念尚不强烈,神判方法也比较简单、温和,神判是对当事人实行的,由巫觋主持,缺乏欺骗和伪作成分,与当时人们的原始信仰紧密结合。后来的神判受到统治阶级的利用,他们与巫觋勾结,形成单方面的神判,变成维护私有制和剥削阶级利益的工具。神判的方法也增加了,其中充满了伪作和欺骗。由此看出,前面叙述的神判,基本上是一种古老的神判,但是也渗入了阶级的影响,变成维护单偶婚和父权制的工具了。

四 对异性的诱惑

无论是平常的婚姻交往,还是节日里的狂欢,男女的结合并不是一蹴而就的。为了提高自己的求偶能力,人们需要装饰美化自己,同时尽可能地掌握交偶的手段——唱歌、跳舞等,如果一旦这些努力都付之东流,人们又转而向神鬼求救,请巫师或由自己执行一种求偶巫术,以便达到预期的目的。

现在就两性交往中的主要手段——情歌、人体装饰和求爱巫术,作一些介绍,看看人们是怎么美化自己或运用宗教信仰的力量,来实现婚姻愿望的。

(一) 言情于歌

情歌和音乐一样,在男女交往中占有特殊的地位。"音乐对于女子是等于恋爱的弥撒礼"①。这种地位在远古时期尤为突出。

在氏族社会时期,氏族林立,婚姻是氏族间联系的一个纽带。 氏族外婚制是一个庞杂的概念,总的说来是氏族内禁婚,氏族间通 婚。但是氏族外婚制又有不同的发展阶段,最早的氏族外婚制多

① **范理士**, 《性心理学》,三联书店, 1988年, 63 页。

表现为野合婚,进而是男子到女方氏族进行拜访,一般称为走婚;我国纳西族的"阿注婚"、"安达婚",普米族的"阿注婚",就是这类性质。这种婚配之合,是根据当事人双方的意愿结合起来的。由于双方没有经济关系,上述结合也不受经济的影响,唯一考虑的条件是当事人的条件——外貌、言谈、能力,而唱歌是一个人智力、语言的重要表现,又是一个人表示对对方感情深浅的反映。因而情歌是求偶的基本手段之一。藏族有一首民歌唱道:

"蜜蜂和野花相爱,

春风就是媒人:

小伙和姑娘相爱,

山歌就是媒人。"

在求偶的当事人看来,一个人是否会唱情歌,是否能唱好情歌,是衡量他(她)才能的重要标志,也是彼此交流感情的手段之一。所以,在不少民族中,能歌善舞者,求偶容易;不善歌舞者,求偶困难。正因为情歌在求偶中占有突出的地位,人们才从小学习情歌,成年人也热心教子女掌握情歌,把情歌作为子女成长和将来介入社会的必备条件。因此,"春机发陈的年龄来到以后,青年人对于音乐及其他艺术总会表示一些特殊的爱好。"①

最早的文学形式,是口头文学,又称口碑文学,民间文学。它是反映人类生产劳动、两性关系、社会生活、宗教信仰和感情的口头创作,包括歌谣、传说故事、巫辞、曲艺等形式。歌谣是以歌唱或吟诵的形式表达的有一定韵调的文学形式。具有短小、简练、抒情性强等特点,其中有生产歌、情歌、巫歌、儿歌、生活歌、婚歌等等。其中的情歌与生育信仰和婚姻制度有密切的关系。

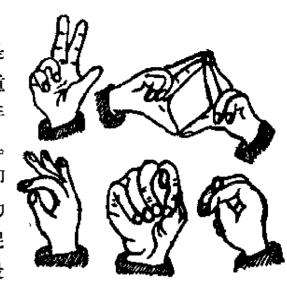
情歌皆为口头创作,多流行于青年之间,许多情歌是青年人的

① 霭理士:《性心理学》,三联书店,1988年,64页。

顾问、参谋。这种文学形式热情奔放,稳定性强,有一定的传承性。一般以歌唱形式出现,以谣的形式出现较少。因而情歌的节奏、韵律比较整齐,结构形式固定,有通行的格调和体例。其中多以"四句

山歌"为主,也有"两句头山歌"。

情歌之所以得以流行,一是因为恋爱、求偶是人类生活的重要内容,为此必须掌握求偶的手段,情歌在其中占有突出的地位。二是爱情与美密不可分,可爱即美,爱是对美的追求,是对艺术的追求。因此人类的审美观念也促成情歌的发展。然而,最初并没有情歌,而是手势。如苗族的手



图三十二

势符号,印度流行的祝福手势中,都有不少性及性交的内容(图三十二),进而发展为呼喊。

作者在川滇之间的泸沽湖地区发现,当地纳西族在过阿注婚生活中,有一种极为原始的联络方式。男女在野外相遇时,小伙子们就高喊:"啊黑黑!"如果姑娘们也答之以"啊黑黑!"就表示她们愿意与上述男子建立阿注关系,到了晚上,男子即可到上述女子家拜访,过同居生活。这种呼喊方式,虽然是男女建立"性朋友"关系的交际方式和手段,但还不是情歌,也没有韵律,只是一种联络或呼叫信号。

最初的情歌是比较粗野的,心里怎么想,口上就怎么唱,突出性感,公开追求异性。我曾在四川盐源县城附近的一个彝族村内,作过社会调查。一天晚上,我同一位"毕摩"(巫师)聊天,问他:"你们这里有情歌吗?"他说:"没有,我们彝族不唱情歌。"经过几天相

处,我们跟那位"毕摩"混熟了。一天晚饭后,他对我说:"前几天说假话了,很对不起,我们彝族也唱情歌,只是有一个规矩,在村内和家内不能唱情歌,也不能让同家支(氏族)的人听见,所以一定要在野外,男人看见外家支的女人就可以唱情歌。"于是他为我们唱了若于首情歌,其中有的就具有早期情歌的色彩。比如:

"表妹啊,

你的乳房象牛角一样, 你是世上最美丽的女人。"

"表妹啊、

我们在树林里睡觉吧, 不然你的下身会臭的。"

"表妹啊,

你虽然已经嫁往外地, 我还记得咱俩把草丛压倒的情景。"

随着社会的进步,羞耻观念的增强,情歌也从性感向抒发爱情 过渡,并比较含蓄,耐人寻味。以纳西族的情歌为例。

1、反映追求的情歌

女追男:

"树是从两处生长的,越长越合拢在一起。" "一个标致的小伙子,

我不接触誓不休。"

男追女:

"我是天上的雄鹰,

正在选择好的土地。"

"山土有许多鲜花, 我采那一朵花。"

"我有心前去搭话, 又怕她把我关在门外。"

2、反映相爱的情歌 "我们相亲相爱, 在大海中同舟共济。"

> "雷电交加不可怕, 狂风吹不垮我们。"

"你说的三句话, 我死了也不忘。"

"天上星星恋月亮, 地上金鸡恋凤凰。"

"妹妹生来是农家女, 一心恋着种田郎。"

"郎做杨树刨心开, 姐做朱藤绕上来, 树生得高来藤绕得密, 树死藤枯折勿开。"

3、反映性爱的情歌 "东海里上来的明月亮, 落在那西湖的岸上,

阿哥是孔雀在空中旋, 小妹是才开的牡丹。"

"情姐长得白漂漂,好象田中谷打苞; 小郎是个跳嘎子, 经常抱住姐的腰。"

"坐下来, 嬲下来, 嬲到两人心花开。 嬲到鸡毛沉落水, 嬲到石头浮上来。"

从以上情歌所反映的恋爱过程看出,情歌不仅是男女相爱的 舆论、动员,也是彼此相爱的历史记录。进一步说明,一个人所 掌握的情歌,乃是吸引异性的重要手段,一个人演唱情歌水平的高 低,乃是他或她恋爱水平的反映。

除了情歌以外,还有其它表达男女感情和两性关系的文艺形式,其中以隐语最为突出。

隐语,古代称廋词、谜语。它是一种不直接表明本质,而借别的语词来暗示的话,如以蓬为怜,以藕为偶,以丝为思等等。性在 隐语中也有相当反映。

古代把性与吃饭联系起来,认为"食"就是性交。《诗经·郑经· 较童》:"彼较童兮,不与我食兮;维子之故,使我不能息兮。""食"又称"朝食",《诗经·陈风·株林》:"乘我乘驹,朝食于珠"。食则饱, 不食则饥,因此以饥或朝饥比喻为性饥饿。《楚辞·天问》:"胡维 播欲同味,而快朝饱。"《诗经·曹风·候人》:"维弟鸟在梁,不濡其味;彼其之子,不遂其媾。荟兮蔚兮,南山朝阶;婉兮娈兮,秀女斯

饥。"这些都是以隐语来反映两性关系,其文学形式也是情歌。

在民俗学中,也有不少反映性文化的隐语。如天津称鞋、袜子、 桃为女性或女阴,称破鞋、烂货、烂桃为坏女人,称老二、小脑瓜、 壶、勺、一个油条两个鸡蛋、一个香蕉两个苹果等为男根,称兔子为 男妓,称玩、玩去为性交,称上下去为媒男妓,称打茶围为逛妓院, 称咂嘎儿、法国桥下为男女私会,等等,类似性隐语在陇东、陕北剪



磨疤十三



在民族学材料中,以物或以语表述性关系的也不少,如苗族在吃"姐妹饭"时,女青年往往在赠给男青年的糯米饭或姐妹饭中,放有各种物件。如放两个互相勾挂的树枝,表示两性结合。在四川木里俄亚、卡瓦等地居住的民族,把烟杆视为男根,吸烟则是男女性交,当地有首情歌"天上雄鹰寻高树,我们到山上去抽烟吧。"前一句比喻男子追求女子,后一句则公开向女子提出野合要求。

从以上分析可以看出,情歌等艺术形式是人们求偶的一种重要方式。

(二) 人体装饰

人体装饰是用一定的物质资料,通过技术手段,在人体上造成一定的形态或附着一定的装饰物,以反映人们的爱好、感情和风尚。人体装饰也是诱惑异性的重要手段。

人体装饰丰富多彩,种类繁多,形态迥异。这里所指的人体装饰,不包括衣服的装饰,基本分四类,临时性的涂身,人体变形及其附加品,文身,身体上悬挂的装饰物。

关于人体装饰的起源,有护身说、爱美说、巫术说、吸引异性说、劳动说等等。各说都有自己的证据,说明人体装饰决不是起源于一种原因,必须具体问题具体分析。

在大量的人体装饰品中,我们看到有许多与人类的生产劳动有密切关系。如原始人最爱佩戴的兽牙、骨针等饰物,本身就有实用性,是采集植物、剥取兽皮或缝制衣物的工具——锥、针。台湾高山族过去以猎鹿著称,为此必须奔跑如飞,因此从小就训练赛跑,要求体型瘦削。康熙《台湾府志·风俗》:"男女约十四、五岁时,编藤围腰,束之使小。"这种腰箍在独龙族、怒族、景颇族地区都

较流行。藏族妇女的腰带上挂一钩饰,这钩饰本来是一种工具,即在她们挤牛奶时,怕牛走动使奶桶倒下,就以钩子钩住奶桶,久而久之,变成一种挂饰。以上事实证明,生产工具是人体装饰的重要来源之一。

护身也是人体装饰的来源之一。如寒带居民必须以兽皮为衣,抵御严寒,热带则以衣裙防止虫咬。涂绘装饰也是如此。如披头散发不利劳动,人们就以油脂润发,乾隆《续修风山县志》卷三:高山族"用鹿豕脂润发。"景泰《云南图经志书》卷四;"妇人以松膏泽发,搓之成缕,下垂若马鬃然。"这种发式便于盘卷,在藏族、蒙古族中亦相当流行。《后汉书·东夷列传》称古代挹娄"女子养豕,食其肉,衣其皮,冬以豕膏涂身,以御风寒。"《康藏民族杂写》:藏族"用酥油以代脂粉,为保护其面色之故,少女及妇人,每天颊上涂以蜂蜜。"①不难看出,许多人体装饰用于护身。

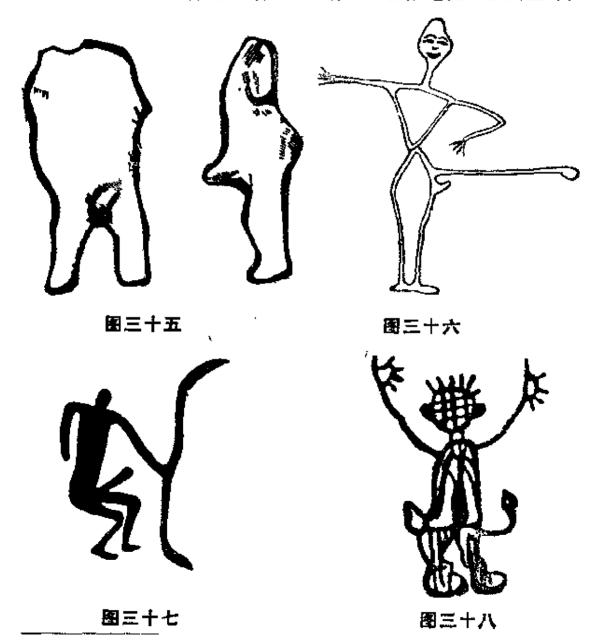
宗教信仰也是人体装饰的原因之一。众所周知,文身是与图腾、氏族外婿制标记、成年礼有密切关系的,同时作为神灵象征的文身图案,也有避邪的作用。云南永宁纳西族在麻布裙子上缝一红线,该族认为此线是其祖先来到永宁的路线,人们死后,也要把灵魂送到祖居地去,所以每个女人都在裙子上缝有标志迁徙路线的红线,以便死后到另一个世界去。当地小孩皆在颈部佩一獐牙,牙内贮麝香,认为能避邪驱鬼。鄂伦春族小儿摇篮上,必佩若干骨片、熊鼻子,认为骨片哔哔作响可吓走鬼魂,而熊鼻子能使孩子呼吸畅通。《西藏志·衣冠》:藏族"右手带砗磲圈,宽约二寸,名同箍,乃小时带者,至磨断方已。无论贫富必带之,云死后不迷路。"这种手镯与纳西族裙子上的红线有相似的作用。

从上述分析看出,人体装饰起初来源于实用,或者为了生产劳

① 《康藏研究月刊》26期,1949年。

动,或者为了护身,或是为了宗教目的,后来才增加了审美的功能。

人们对异性的诱惑,首先是显示和装饰自己的性器官。"男性美和女性美的标准里,性的特征很早就成为一个重要的成分。"① 具体方法很多:"一是在性器官上涂墨,二是加上饰物,三是在服饰上的这一部分添些特点,用意所在,有时候貌似遮掩,事实上却在



① 霭理士。(性心理学),三联书店,1988年,66页。

引人注意。拿衣服之美来替身体之美,也是很早就出现的一个原 侧,并且我们知道,到了文明社会里,更有成为一种天经地义的趋 势。"① 在浙江罗家角新石器时代遗址出土的陶人像(图三十五), 新疆石门子岩画上的男人像(图三十六),内蒙古则山岩画上的男 人像(图三十七),以及四川珙县岩画上的男人像(图三十八),每个 人都有一个突出的男根。说明当时人们并不以此为羞,恰恰相反, 这是一个男性美的反映。当然,以上资料都带有宗教或巫术意义, 人们通过这种夸大人的性器的方法,以便影响和促进人类自身的 繁衍,不断增加人口,壮大和发展氏族或民族的力量。无独有偶,在 澳大利亚有的土人,专门用一种长形葫芦套在男根上,名日保护生 殖器,实际是突出自己的男根,以博得异性的喜爱。云南哈尼族在 穿裙子时,总要在上衣和裙子之间留一空档,前露腹,后露臀部,她 们认为这是最美的装饰,能吸引男人。据研究者报道,哈尼族"姑 娘们穿短裤,露着健美的左腿,不穿内衣,微露酥胸,中老年妇女则 敞着胸怀,她们把女性最具魅力的部分都展示出来,以便吸引异 性。"② 当地哈尼族有一支叫车人,妇女总喜欢用上衣把一个乳房 掩上,留给丈夫,另一个乳房暴露于外,给朋友看和抚摸。当一个 男人去拜访她时,如同西方人提手一样,必以手抚摸她的乳房,认 为这是对她的尊重和喜爱。作者在侗族、苗族、彝族、纳西族地区 看到一种共同的现象,他们判断一个姑娘的价值,并不在其眉清目 秀、身材苗条,而是看她发育是否成熟,臀部、乳房是否丰满。 如果 一个姑娘很漂亮,但乳房不发达,同样没人喜爱,因为男子怕她生 育不了孩子,既使生了孩子,也喂养不好。

中国少数民族也有装饰自己男根的风俗,如哈尼族"在六月节

① 復理主:《性心理学》,三联书店,1988年,67页。

② 孙官生:《哈尼族的生殖崇拜》,待刊。

的串寨活动中,生殖崇拜的心理状态表现尤为明显。不少青年人 男扮女装,女扮男装,相约着走村串寨。有的男青年在小腹下部吊 一个葫芦头,象征男性生殖器,一些妇女不但围观,还去抚摸,还 有去抚摸男性生殖器的,有的男子在前面吊一把象征性的锁,表示 不让别人摸。"①这些小伙子表面上以锁锁住男根,将求爱的姑娘 拒之门外,实际相反,他们的用意在于突出自己男根的高贵,并 用锁加以夸大,这把锁又是银制的,也是财富的象征,更使姑娘们 注目,抚摸其银锁者大有人在,小伙子并无一点厌意,因为,他们是 喜欢姑娘追求的。

人们还精心修饰自己的头发、胡须、眉毛。如南方许多民族的男子要把胡子拔掉,使自己永葆青春,而西北某些民族男子则有意蓄胡,认为"妇女最喜欢大胡子","胡子是健壮、有力的象征"。在后者看来,胡子是男子所不可缺少的装饰品。"我们只能把它当做一个纯粹的性的点缀品,可以和许多雄性动物在头部所生的毛羽互相比较。"②

妇女除精心装饰自己的满头浓发外,也注意清理脸上的茸毛,尤其在新婚前夕,必须要搓脸或"打眉毛"。贵州麻江饶家人有一个传说,"古时候,饶家女祖先阿令婆年轻时,长得牛高马大,浓眉大眼,头面茸毛丛生,模样凶恶。小伙子们都很害怕,避着她。阿令婆不知道为什么,苦恼极了。一天她独自静坐溪边发愁,无意中发现自己模样吓人,蓬头垢面,于是便以柴灰涂面,用麻线把眉毛搓少,将茸毛搓去。第二天当她眉清目秀地出现在小伙子面前时,小伙子都被她的美貌惊呆了,求婚者络绎不绝,阿令婆终于找到了好归宿。"⑧这个传说表明,妇女"打眉毛"是为了吸引异性。

① 孙官升:《哈尼族的生殖崇拜》,待刊。

② 蔼理士。《性心理学》,三联书店,1988年,71页。

③ 杨鹃国:《论原始宗教对民俗的影响》,《贵州民族研究》1988年1期。



文身是远古人类比较普遍的人体装饰,在我国考古工作中有不少发现,文献记载也不少。《岭外代答》卷十"海南黎女以绣面为饰,……其绣面也犹中州之笄也。女年及笈,置酒会亲旧,女伴自施针笔,为极细花卉飞蛾之形"。朱仕玠《小琉球幔志》排湾人"文身命之祖父,忍痛刺之,云不散背粗也"。康熙《诸罗县志》卷八,"世相继,否则已焉。虽痛楚,忍痛而刺之,不敢背祖也。"至今在我国黎族(图三十九)、高山族、独龙族(图四十)、傣族、彝族中还有纹身的习俗。起初的纹身,可能是在氏族成员成年时,在他们身上刺一定的标志,以区别婚姻关系;同时,纹身也有避邪作用。"在原始氏族中间存在着一套决定两性间相互关系的复杂的规矩。要是破坏了这些规矩,就要进行严格的追究。为了避免可能的错误,就在达到性成熟时期的人的皮肤上作出相当的记号。"①在氏族时代,每个

① 普列汉诺夫、〈论艺术〉,人民出版社,1985年,115页。



氏族以自己的图案纹身,同样纹身的男女禁止性交,不同纹身的男女可以性交。所以,纹身又具有吸引氏族配偶的作用。

在远古人类看来,损伤身体某一部分,也是一种装饰美,其中以拔牙最为流行。如山东大汶口文化就发现了拔牙现象;类似文化特征在福建、广东史前时代也有发现,说明古代百越人的先民曾流行过拔牙。康熙、诸罗县志、卷八."女有夫,断其旁二齿,以别处子。"《苗俗记》,"打牙笼佬,剽悍尤甚,女子将嫁,必折其二齿,恐妨害夫家也。"拔牙是一个人成年的标志,"以别处子",同时也是过婚姻生活的开始,所以拔牙也是招引异性的手段。对于一个欲成年的人来说,拔牙是一个严峻的考验,是一个人是否勇敢的标志。"凡是使战士显得恐怖和敏捷的东西,通常都是女人喜欢的。装饰的

目的是取悦于异性。"① 拔牙装饰就有这种作用。《寰宇记》卷169 儋州:"俗呼山岭为黎,人居其间号曰生黎,杀行人取齿牙贯之于项,以炫骁勇。"

身体上的各种佩饰——帽子、盖头、耳环、项圈、手镯、臂镯、腰 箍、脚箍等等,也是重要的人体装饰品,同样也具有吸引导性的作 用。褚人获《坚瓠四集》引李冗《独异志》:"宇宙初开之时,只女娲 兄妹二人,在昆仑山,而天下未有人民,议以为夫妇,又自羞耻,兄 与妹上昆仑咒曰:'天若遗我二人为夫妻,两烟悉合。若不,使烟 散。'于是烟头悉合。其妹来就,兄乃结草为扇以障其面。今人娶 妇,用内外方巾花髻为扇,象其事也。"这就是障面、盖头的来源传 说,这些装饰也出于两性结合。《北史·室韦》:"俗爱赤珠,为妇人 饰,穿挂于颈,以多为贵。"古代藏族妇女把男人送的戒指佩戴在 发箍上,以多为美。《马可波罗游记》:"所有的这些装饰品,她们都 戴在颈项上或身体其他部位。凡赠品的数目显得最多的女子,就 被视为最受男子注目的人,因此也最受求婚男子的尊敬。""在出嫁 的那一天,她将这些赠品陈列出来,她的男人把这些看成是他们的 偶像,是她能取悦于男人的证据。"②这是描述古代藏族妇女的头 饰,同样风俗在广西也存在。《清稗类钞·风俗类·粤西 荡 子 赠 簪》:"广西某县女子之未字者,率有外遇,家人知之,不之禁也。凡 荡子与所镶订交,如系室女,必赠以簪,或金或银均可。欢愈多,簪 愈夥。群相稽察,不许假冒,嫁则擕以去。盛妆时,俱插之于鬓,始 娌亲戚间竞相夸示,以多为费,簪之多者,且可骄夫。"可见上述戒 指、簪等头饰,不仅是性爱的产物,也是显示妇女有较大诱惑力的 体现。贵州台江、雷山等县的苗族姑娘,在节日里不仅穿上盛装,

① 《普列汉诺夫美学选集》,第一集,人民出版社,1983年,454页。

② 《马可波罗游记》,福建科学出版社,1981年,149页。



图四十一

还戴有银牛角、项圈、手镯等银器,总重量达 150 两左右(图四十一)。据说每个苗族家庭都有一套银饰,每个姑娘从小到出嫁前都要做一套"礼服",绣各种图案。上述银饰,先给大姑娘用,大姑娘出嫁后,传给二姑娘用,二姑娘出嫁后,传给三姑娘用。所有姑娘出嫁完毕,这些银饰就平均分给每个姑娘。苗族所以重视银饰和服饰,有三层意思:一、炫耀自己有许多财产,银子是最珍贵的弥产;二、服饰好坏,是姑娘心灵手巧的反映;三、姑娘穿戴一新,富于装饰,能吸引男子。因此,当地苗族的节日,不仅是一种信仰的体现,一个娱乐的机会,也是青年男女交往的盛会;他们不仅以歌言情,还通过自己的装饰来吸引男子,寻找佳婿。

通过以上对人体的主要装饰分析看出,尽管艺术形式不一,但都有一个共同的职能,即通过人体装饰来美化自己,从而博得异性的追求。

(三) 求爱巫术

求爱巫术又称爱情巫术、性巫术。 魂药、爱药等在性巫术中起 118 着重要的作用。韩星术在中外不少民族中帮比较流行。

在我国壮、侗语族或占越人的后裔民族—— 壮族、黎族、布依族、侗族、傣族等地区,比较流行爱药。现在以壮族的爱药为例心,加以说明。

广西靖西县壮族称爱药为"闷"。据说施闷者,将"闷"施于某人之后,后者在神态上的某一方面(主要指性、感情)暂时失去理智,能主动接受施闷者的支配,在其他方面基本处于正常状态,但是施闷严重或连续施闷能导致精神分裂症。当地有两种"闷"。

一种以动植物制成。如在森林里发现缠在一起的青藤,就在五月五日砍下来,精心地烘干,研成粉末,施以种种巫术,使粉末成为可以支配的闷药。动物也可作为爱药,如某窝燕子孵了三个蛋,当三只幼燕刚刚脱壳时,即把幼燕浸在水碗中溺死,三只幼燕死后,如有两只互相缠在一起,则认为是一帷一维,遂烘干研粉,作闷药使用。另一只幼燕也要烘干研粉,作为解闷药之用。这些爱药男女均可服用。施术者往往趁对方不备,托他人将"闷"放在对方的食物、酒中,据说对方饮用后,情绪比较兴奋,行动比较固 换,语言爽直,总以施闷者为追求的对象。因此,壮族民间认为两个迷恋者形影不离,是"中了闷"。

另一种是咒语,需要有一定的媒介物。如果一个小伙子追求某一个姑娘,他们会经常在一些人家聚会。小伙子可把主人的水烟袋拿过来,对烟袋说几句咒语,大意说:"吸着烟袋象抚摸着河水,吸着烟袋噜噜啦啦响,象与烟水拉家常,河水给我爱的力量,烟水为我与情人作撮合,用手轻轻地拍三下,用嘴温柔地吹三口气,把爱情的微笑带给情人。"施完巫术后,把烟袋传给所要追求的姑娘。如果姑娘笑咪咪地接过烟袋,吸几口烟,据说必然中闷,反之,

① 凌树东:《靖西壮族的爱药》,待刊。

姑娘接过烟袋不吸烟,而用手把烟袋嘴抹一下,把烟水吹出来,闷 术就失灵了。这种巫术多用于初恋,效力可维持一至五天。中闷 的姑娘,也表现兴奋,任凭小伙子追逐。

在途中,如果一小伙子想追求一位姑娘,但对方无动于衷,小伙子就从地上找一枚白色的小砾石,放在手心上,吹三口气,并念咒语,大意说:"拾一枚小砾石,拾起一枚小砾石,它带着我的情意,抛向姑娘身上,让我洁白的爱情,象小砾石一样,击中姑娘纯真的心房,你接住象征爱情的小白石,就要接受我的爱意,美丽的姑娘,你回头给我一个笑脸。"念毕,再向小白砾石哈三口气,并轻轻抛到姑娘身上,如她回头一顾,就算中闷了,小伙子可大胆追求。也有一



1

21 四十四图

些"念咒想爱符",多绘有符篆,中心为男女交媾,强鱼连作,日月相交形象,画旁有咒语(图四十二)。

三是符篆。这种方法由巫或道上主持,他们象开药方一样,先念咒,然后而符,并有一定禁忌。这种符篆应用广泛,也适用于诱惑异性。一般将符篆焚化后掺入食物或酒内,或者佩在被施者的衣服上,或者置于其枕下,水缸下,即可发生作用,使对方坠入情烟。我们曾找到一册有关符篆,现举几例说明。

- 一种是男戴符,多绘目月,男女结合状,符上写有"同心同睡"、同床同合"、"相交迷闷合好笑欢乐也。"或者书有"同床恩爱,和合交会"等。
- 一种是女戴符,其上书写"迷闷"、"同心恩爱"、"交泰和合"。以上诸符,如戴在自己身上,可达到诱惑对方的目的。
- 一种是"放在路上自来符",认为把此符放在路上,姑娘踏上后,就会对小伙子产生爱慕之情。

此外,还有"叫自来符"、"女人自来符"。后一种符写有"日急和合,寻凤成双"。施此符时,必须把要追求的女人的脚印找到,"随女人脚踏女人脚迹三步即返,取脚迹,不论土石一块,咒吐哈三次",咒语云:"脚搭脚,脚踏地,两边黑报麻,两边两坡山,两脚两河水,拍而啊,念我不许骂,见天你而怒,见吓你而恶,见我而干般欢喜,准吾太上老君,急急如律令,画金字。"壮族还有一种"男爱女食符",此符书好后,要焚为灰烬,设法投放在姑娘饮的酒中,即能产生性爱效应,该符绘有一双男女,书有"年年同笑,鸳鸯相合","同坐同床睡"。有的符上还绘有一对连体鸟,嘴对嘴,旁边书有"男以女愿"、"玉皇交泰"、"夫妻对合"、"夫妻恩爱"、"阴阳交泰"等符语(图四十三)。

爱药在国外也有流行,例如"在阿兰达部落里,谁想把他所喜



图四十三

欢的女人引诱到自己这里来,他就在头上戴上一块用负鼠毛做的、用白瓷土涂白或用桉树皮擦亮的特殊头巾'奇勒拉'(Чилара)。这样装饰的人竭力想让他们爱羡的人看见。认为她一定会爱上他。晚上会到他的窝棚里去,与此相类似的是使用'伦卡伦卡'(Лонка Лонка),这是用贝壳做的挂在腰带前的一种特殊装饰。"还有一种"是粗制乐器——简单的木管,把它放在篝火上熏黑,同时念一些咒语,然后在午夜的时候用它来吹奏,以便唤起妇女的情欲。"①不难看出,上述"奇勒拉"、"伦卡伦卡"都是一种装饰品,木管是一种原始乐器,但都被赋予一种巫术的力量,能"唤起妇女的情欲"。

② 托卡列夫等: < 澳大利亚和大 洋 洲 的 各 族 人 民 > , 三 联 书 店 , 1980 年 , 299 页 。

在美拉尼西亚人的生活中,也较少地使用这种求爱巫术。通常是用于为了使姑娘爱上自己,或强迫姑娘喜爱,或惩罚姑娘的冷淡和变节。求爱巫术的方法也是多种多样的,一般也都比较原始。例如"在苏尔卡部落中,最简单的方法就是将念过咒的椰子悄悄地让他思恋的姑娘吃掉,比较复杂的方法是,用念过咒的烟叶做成烟卷,交给姑娘的亲人,让姑娘去抽,然后将剩下的烟头分成两半,一半放在蚂蚁窝里,一半丢到火中烧掉,这样姑娘就会对施行巫术的男子发生炽热的爱情。这是接触和模拟巫术的结合形式。在苏卡尔人中间,还流行一种对不贞的妻子或高傲的姑娘施行惩罚的巫术,运用这种方法,就会使被诅的女人流产或怀孕,以消耗她的精力"①。这里的椰子、烟卷都是求爱巫术的媒介,这些物品本身也具有爱药的性质。至于惩罚姑娘的巫术,则是一种黑巫术。

另外,在迦利拉斯人中间,"当一个青年人在夜间求爱的时候,他取坟土掷到他那爱人的房顶上,恰在她父母所眠息的上方,他想这可使他们在他与爱人谈话的时候不醒,因为坟上的土可使他们象死人一般地睡去,……同样,爪哇的贼在所欲侵掠的房子外,环布坟土,以使屋内的人沉沉睡去。"②这里所说的坟土,也是一种与求偶有关的"药物",其区别是,坟上不施用于对方,而是施用于对方的父母,为谈情说爱排除干扰。这反映出当时人们的原始思维方式。

求爱巫术所用爱药的起源,可能与狩猎的引诱禽兽巫术有一定的关系。海南省黎族有一种魂草,称为"办"、"卿"、"票",意为"金不换"、"花山芋"。黎族又称其为"山猪药",是一种引诱野兽灵魂的草。狩猎前,猎人必须从山土采集这种草,种于房前屋后,认

① 托卡列夫等,《澳大利亚和大洋洲的各族人民》,三联书店,1980年,608页。

② 弗雷泽:《巫术与语言》,上海文艺出版社,1988年,35页。

为有此草就能引诱野兽。"票"能引来资猄;"卿"能引诱山鹿;"办"能引诱山猪。上述魂药,与中外各民族的爱药基本相似,而魂药具有实用性,可能是爱药的前身。人们的引诱巫术,最早是为了生存,用于狩猎,后来才把这种巫术运用到人际关系,即用于求偶。至于咒语、符篆则是较晚起的巫术形式。

求爱巫术是一种伪科学。除了人赋予植物、动物的诱惑性外' 充其量这些植物、动物不过是具有"春药"的性质而已。这可以从 清末有关小说看得出来。

在《二十年目睹之怪现状》第八十九回"音剑唇枪难回节烈,忿深怨绝顿改坚贞"中,就讲述苟才为了升官发财,硬逼寡居的儿媳冒充自己的女儿,嫁给一位大帅作姨太太。儿媳执意不肯,苟才心生一计,取出纸卷交给太太,"苟太大接过纸卷,要打开看看,才开了一开,便涨红了脸,把东西一丢道:'老不要脸的!哪里弄了这东西?'苟才道:'你哪里知道,大凡官照,札子、银票等要紧东西里头,必要放了这个,作为镇压之用,凡我们做官的人,是个个备有这样东西的'。"后来,苟才利用儿媳饮酒之机,"重重的和了些那混帐东西在里面",儿媳一口喝尽,"慢慢的觉得心上有点与平日不同,勉强坐定了一回,一站起来,站不稳,重又坐下。"从这段记载看出,上述的"纸卷"内的"混帐东西"也是一种"爱药",但显然是一种"春药"。

五 求育巫术

结婚是恋爱的结果,又是夫妻组成家庭的开始,为两性同居和繁衍子女提供了可能。但是,夫妻同居有两种可能;一是孕育,二是不育。当人们婚后不育之后,往往采取纳妾、借种、典妻、抱养等措施,也向各种生育神祷告,实行种种求子巫术,以达到繁衍子女的目的。这是为什么呢?因为古代对不育症是有不同看法的。

- 一种认为是疾病造成的。宋人陈自明《妇人大全良方》对不育症有精辟的分析,其中的《陈无择求子论》曰:"凡欲求子,当先察夫妇有无劳伤入痼害之属。依方调治,使内外平和,则妇人乐有子矣。"在该书《妇人无子论》中对不育症说得更具体,称"然妇人挟疾无子,皆由劳伤气血生病,或月经闭涩、或崩漏带下,致阴阳之气不和,经血之行乘侯,故无子也。"这些病因多属妇科疾病。元人李鹏飞《三元延寿参赞书·嗣续有方篇》:"丈夫劳伤过度,肾经不暖,精液如水,精冷如冰,精泄聚而不时,皆令无子。"这些则属于男性疾病,从而导致不育。这两个简单事实表明,我国古代医学对不育症有相当的研究。
- 一种是鬼神或其他迷信造成的不育症。在汉族地区往往把不 育归之为祖辈缺德,因此以积阴德来求子,或者认为冲犯了某些鬼

.125

神,或者认为小儿因一定原因不肯投胎。云南、四川交界的纳西族、西番人认为妇女下身受到恶鬼干扰,把生殖器堵塞了,也能导致不育。即使在我国的占医书中也掺杂着不少迷信,如《妇人大全良方·妇人无子论》认为妇女不育是夫妇年命相克,或者是住在坟墓附近所致。《三元延寿参赞书·嗣续有方篇》称:"凌霄花,凡居忌种此,妇人闻其气不孕。"

以上两种针锋相对地看法,都左右惹人们的生育观念,而且当时懂得文字和医书的人寥寥无几,尤其在广大农村,人们多把不育症看作是鬼神作祟,解救的方法除沂求、祭祀外,多利用巫术方法 祈求育子,现在择其主要的求子巫术,分别介绍如下,

(一) 拜 神

在生育神一章中已经介绍了不少拜神求子的巫术,但不止于此。凌杨藻、螽勺编》卷二十九《女娲庙》:"俗讹女娲为妇人久矣,按康熙壬申太常卿金德瑛奉命祭历代帝王陵寝使还,上疏曰:'臣见女娲陵前寝宫中塑女像,帝侍嫔御,乡愚奉为求嗣之神,等诸淫祀……'。"所谓"求嗣之神",就是女始祖或高禖神,该庙在山西赵县,民间多在拜女娲时拴娃娃,以求得子。土地神也是民间的求子神灵。《中华全国风俗志》上篇卷七《陕西》白水"三月七八日,士女出庙祀后土庙,祈嗣"。又称十二月"二十三日,倾城士女,游百子庙祈嗣,是夜复放灯和元宵。"这里所谈的"百子庙",也是主宰生育之神。《四时纂要·七月》该月"七日乞巧,是夕于家庭内设筵席,伺河鼓、织女二星见天河中有奕奕白气光明五色者,便拜,乞费子"。

在民族地区也有许许多多向神求子的风俗。云南中旬华泉台有一个特别高大膨胀的岬,象大肚神弥勒佛,当地居民称该石壁为

弥勒佛,其身下有一石洞,不育的妇女常来洞口拜神求子。二月八 则到龙潭岸边的石祖烧香求子①。其实这是女阴、男根崇拜。丽江 鲁甸区新主乡纳西族有一种向龙王求子仪式,仪式由东巴主持,请 多产的夫妻为"客王", 砍两枝栗树、一枝柏树、一小母猪、一公鸡、 一片腊肉、四个鸡蛋、几升大米、一卷麻布、十三块木板、 六根白杨 树棍、六根榛子树棍、六节竹子。 东巴先在主人家念求育经,接着 到野外祭龙王。出发前把竹棍、木棍插在不育男子的篮筐上,把 象征家神的石头放在不育妻子的篮筐内。"客王"象征新婚夫妻一 样,在前引路,次为求育夫妇、东巴和其他家人、亲友。到山脚水边 后,设一祭坛,以木棍插一半圆圈,左右各插一栗木,下摆一石,栗 木代表公(左)母(右)飞龙,石头为家神。在祭坛左侧插十三块木 板,作为龙王的象征。祭坛右边是做饭和客人坐的地方。东巴杀 鸡祭龙,以鸡血点染龙公龙母(栗木)、家神,同时锁龙门,把大米献 给龙王、家神,把猪送给公龙,腊肉送给母龙。东巴念曰:"这家无 儿无女,今天求龙王,保佑生一贵子"。祭毕,全体参加祭祀的人就 地会餐②。

(二) 收 魂

在某些民族地区,认为人们所以降生,必有转生灵魂,在这种信仰的支配下,往往通过收魂的巫术祈求得子。黑龙江赫哲族妇女婚后不育,年已过卅岁者,被萨满说成是缺少第三灵魂——"发扬库",即转生的灵魂。萨满跳神时,求育妇女站在其后,暗中将萨满的帽带和裙飘带拴在一起。萨满回家更衣时,发现帽、裙连在一起,

① 王子华。《中甸白水台的二月八节》,《民族调查研究》1989年1、2期。

② 《云南少数民族生葬志》,云南民族出版社,1989年,208页。

就同是什么人干的,该妇跪在神杆前,洒洒许愿求子,如果事后得子必以马牛羊猪繁神。萨满祭神,请神赐子,并告诉求子者三、四个月以后来家取胎魂。这是下八岔、街津口的求魂方式。在大屯、嘎尔当等地,求子夫妇要携带狍皮鹿皮,制做收魂袋,内装狍毛、鹿毛,到萨满家后坐在炕沿上。他俩背后站着"扎热"(萨满助手),"扎热"双手扶夫妻肩,由萨满在室内跳舞请神,四处寻魂,如果夫妻肩部抖动,就认为魂已附体,这时萨满放下鼓,奔向炕沿,手持收魂袋,向袋内吹口气,由旁人把袋扎住,认为第三魂已入袋,并挂在萨满的神帽或神裙上,以示保护,夫妻必然获子②。满族有一种妈妈人,实际也是一种收魂袋,其上有许多彩色布条、灵物,也象征多子多孙。萨满举行开锁仪式时还念道:"从口袋所生,从柳叶而生,所生求多,枝叶求大。"云南哈尔尼族有一种"多子袋",挂在门上,过年必向"多子袋"祷告,希望多生子女。

佤族妇女婚后不育,如属男方原因,就认为是夫妻灵魂未合在一起,要在男家举行第二次婚礼,改变原来婚礼的毛病,因此又称二次婚礼为"修正婚"。如果属于女方原因,"是由于妻子的精魂还没有真正来到丈夫家里,则需要到女家拿魂,届时,男家要请一、二位善于辞令的老人带上礼物,领着不育的夫妻到女家。当女家把舅父等该请的诸长辈请齐之后,男家即把带来的礼物,诸如酒、烟,茶、芭蕉、甘蔗、米、布之类一一取出,摆在篾桌上,小夫妻斟酒致词,……说罢,也把酒酹在地上,表示向祖先献祭。然后,把礼物分给大家。其中一小裁白布是给女家父母的礼物,交给女家父母,一件大黑布是给舅父做衣服用的,由舅父收下,其余食品分给大家吃。分好后,再由舅父把男家送来的公鸡杀了看鸡卦,并以鸡肉做烂饭,款待亲友。有时,女家还会再杀猪条酒,一如结婚时候,欢宴亲

①一严汝娴主编:《中国少数民族婚姻家庭》,中国妇女出版社,1986年29页。

友乡邻。当男家的入准备回去时,女家要把葫芦籽、瓜籽、谷种、小米种,一样拿几颗,交给男家, 舅父则要把自己用的腰带、脚箍之类, 送一件给不育的新妇, 意思是让新妇的精魂不再留恋舅父家里, 好好去到丈夫家里。因为佤族传说人类是从葫芦里出来的, 如果葫芦长得好, 那就表示他们已经得到福佑, 很快就会有儿女了"①。

上述收魂、合魂等求子术,是一种极古老的信仰,可能起源于 图腾感生观念,后来才演变为男女合魂、婴儿入胎。其中佤族的葫 芦生人传说和习俗,就是图腾感生的残迹。

(三) 拍 喜

长期以来,人们认为不育乃是罪过。我国南方流行的"棒打求子",就是加害于妇女的一种求子巫术。

在江苏泰兴乡村,每到正月十五,人们就把婚后两年不育的妇女拖出门,绕着粪堆前拉后推,在村内追着奔跑。一边追赶,一边以竹条、扫帚、木棍打她,有时打得遍体鳞伤,但不能毁容。她的丈夫和家人不予干涉,反而认为喜事降临,直到她的丈夫向众人发以烟、果,人们才罢手,但说,"明年不生孩子,还要追打。"

福建也有此风。《中华全国风俗志》下篇卷五: 闽侯在正月十五元霄节时,"亲邻持竹杖觅新妇打之,谓之'拍喜'。随拍随问日,'新娘有喜末?'应曰:'有'。则挟竹再往他家。假设畏羞,或倔强不答,则连打连问以逼之,必使答应而后已。妇呼号痛苦,至于身无完肤,不恤也。如未经受胎,则后此届期,仍不能免。生子后方脱此厄。故每当元宵节,举乡奔走若狂,竹枝纵横,与火把灯毬相济。新娘拘

① (云南少数民族生葬志),云南民族出版社,1988年,188页。

于例,是日不能避回母家。天甫黎明,问喜之人,即鱼贯而至,妇仓皇闪避,如鼠投穴,间有躲入米瓮中者,亦可谓谑而虐矣。顾人心狡诈,种种机械,因之以生,宠家相报者有之,借此调笑者有之,亦有妇不能忍,与客相打者。曩有某妇,拘执不答,竹下如雨,妇痛难禁,逃入庙中。客追入窘之,妇羞忿无所洩,竟自经死也。"

为什么要打妇女呢?民间习俗认为妇女不育,是因为她身上有邪气或鬼。经过一顿痛打,邪气跑了,妇女身子干净了就可以怀孕生子了①。还有一种原因,与图腾信仰有关,即认为图腾象征物与妇女接触,也可达到生育目的。如台湾省"布农族的始祖神话,则谓太古之时,有一男一女,男以蛇所蜕化的皮壳轻打女子之背,女子就怀孕而生子女"②。这种信仰可能是"拍喜"的来源之一。

国外也有不少这类例子。

古代罗马有一个牧神节,每年二月都举行隆重的庆祝活动。 祭祖时必献一羊一狗,最后举行盛大的宴会。欢宴后,祭司们从献 祭的动物身上割皮条,做成皮鞭。祭司们分成两群,围古巴勒登城 的城墙跑,抽打那些拥来挨打的人们。特别是那些裸露着身子,乐 意挨打的妇女。因为她们相信,用这种鞭子抽在她们的光臀上,会 "打开她们的子宫"。"据说这样能保证身体健康,生育力强并且容 易生孩子"③。

在俄国某些地区,也有丈夫用白桦树枝抽打妻子的臀部,"保证她们有生實力和临盆顺利,一个不被丈夫抽打的女人会认为丈夫不爱她。新娘的嫁妆必不可少要有一束桦木棍或桦树条('树条'一词在德语中和男性性器官同称)"④。

① 江苏大丰县(乡土报)1986年23期。

② 佐山融吉、大西吉寿:《生番传说集》,杉目重藏书店,1923年,85页。

③ ④ 魏勒、《性崇拜》,中国青年出版社、1988年、324页、49页。

在波兰,"出于同样的理由,新娘要被陪新娘的已婚妇女用冷 杉棍驱打上婚床"^①。

在以上打妇女的风俗中,有些在婚礼上,有些在婚后,尽管各国抽打妇女的工具和方法各异,但都有一个共性,认为有鬼或邪气附在妇女身上,抽打是赶走鬼或邪气,这样才能使妇女"打开她们的子宫",以利怀孕和产子。

(四) 拴 娃 娃

全娃娃也是一种求子巫术,一般是妇女婚后多年不育,她们就 到庙内讨泥娃娃,或在泥娃娃身上拴线线,象征得到了儿子。

最早的拴娃娃,叫"弄化生"。唐代以蜡塑小人,放在水盆内,借以求子。诗人王建《宫词》:"七月七日长生殿,水拍银盘看化生。" 〈岁时纪事〉:"七夕,俗以蜡作婴儿形,浮水中以为戏,为妇人宜子之祥,谓之化生。本出西域,谓之摩睺罗。"后来演变为拴娃娃,传播到南北各地。

南方称拴娃娃为"拴泥儿子"。杭州、安徽宿县过春节时,新婚夫妇或不育妇女由婆婆、嫂子带领,到娘娘庙去。庙会上准备有许多泥娃娃,置于神案上。人们除烧香拜神外,必掏出一根红线,称"百岁百寿线",拴在泥娃娃脖子上,然后以红纸包起来,向神告别。回家后把泥娃娃供在祖先牌位旁边,由祖先保护,不久就会生子。生子后要敬神还愿。容媛《东莞城隍庙图说》:"十四、十二奶娘,俗传求子有应,又说不孕育的妇人在城隍庙顺手取线香一把,燃着插在十二奶娘种前的香炉上,轮流每位插香一枝,周而复始将线香桶完,最后的一枝香插著那一位,如这奶娘是抱子的,须用红绳一条

① 魏勒、《性崇拜》,中国青年出版社,1988年,60页。

系住她的手,便示可得子。"广东澄海县港邨有一处四座宫,供关公、天妃、太子爷、注生娘娘,"且聆有一般少妇为急求子心切,向庙中往生娘手中抱着、牵着的许多上小儿的小阳物中,取去些土粉和水香服下去,实此以得男胎的"(1)。

北方也有类似风俗。《吉林奇俗谈》:"吉地自山四月二十八日 开庙会,求嗣者诣观音阁,于莲花座下窃取纸糊童子一,归家后置 褥底,俗谓梦熊可操左券。"山东聊城有娘娘庙、观音庙,案前也有 许多泥娃娃,或坐、或爬、或跳舞状,肯男性,有"小鸡"(男根)。不育 妇女来求子时,都取一泥娃娃,以红线拴住脖子,把"小鸡"取下来, 以水吞服。事后再以泥土把"小鸡"补上。认为妇女吃了"小鸡"就 能怀孕,且把娃娃拴住了,好养活②。

山东"临清的妇女,婚后二三年内不生孩子,就要求助于神。城区多在正月十六日,乡村多在四月八日,到奶奶庙里给送生娘娘念经,然后将相中的泥娃娃用红线拴住脖子,口里念道:'有福的小子跟娘来,没福的小子坐庙台,姑家姥家都不去,跟着亲娘回家来。'再用红包袱把娃娃包好,抱回家放在炕头上的窗窝里,一天三次饭食供奉。碰巧生了孩子,要给庙主丰厚的报酬。胶县多在正月十五日抱娃娃,十六日由庙里的和尚把拴红线的娃娃送到家里来,安放在床头墙上的洞里,每天三顿供应水饭,如果生孩子,就把泥娃娃砌到墙里。滕县的不孕妇女,到尼庵中施舍礼钱,与尼姑结为干亲,由尼姑用红布包一石头,或者抢一泥娃娃,并给起了乳名,交祈子者揣到怀里,一路呼唤名字而归。胶东有的地方到土地庙去抢娃娃,娃娃是纸扎的"③。

① 周苔桐、《港郵恶俗记》、《民俗》41至42期、1929年。

② 吴云涛,《聊城的拴娃娃与犯张仙》,《民俗研究》1988年 2期。

③ 叶涛等:《山东民俗》,山东友谊书社,1988年,174页。

河南东关奶奶庙香烟大会,在三月十五日举行。俗称"揭痂",多年不育的妇女必前往求子,或者已得子而前去还愿,并送一泥的或布的小娃娃及黄底布鞋一双。传说奶奶神要送子就要走路,经常把鞋穿坏,故要送鞋示谢。

在以上拴娃娃的活动中,实际有两种巫术,一种是妇女食泥制的男根,这是一种象征男女交媾的接触巫术;另一种是则红线拴泥娃娃的脖子和手,这些娃娃既是诸神赐予不育妇女的子女,又为这些子女出生起了"保生证明",任何鬼神也不会把他夺走,因为他们已经被拴住了,而妇女拴泥娃娃,也象征她有了或即将有了娃娃。这在国外也不乏其例。有些民族不育的妇女"常常刮取葛利 康像的一部分,相当于匹里亚柏斯的那一处,用水混合,拿来遗成一种神异的饮料,这无疑是疗治不孕的圣药"①。"苏门达腊的巴塔克人中间,一个不生育的妇人要想当母亲的话,她就做一个儿形的木偶在膝下抚弄着,相信这就能使她达到欲望。在巴博尔多岛海上妇人盼生子女时,即请一个多子的父亲为她向太阳之灵乌蒲勒肉祈祷。用红棉花做成儿形,妇人抚之,以譬如哺乳状。多子的父亲便取一只鸡,提着它的腿,举向妇人的头前祝曰:'乌蒲勒肉,请你采纳此鸡,降生下一个孩子来,我恳求,降下一个孩子来……'。他更向妇人问:'孩子来了没有?'她就答道:'来了,已在吃乳了'"②。

(五) 讨彩蛋

从世界各国的信仰看出,"在所有时代,蛋都被认为是春天的神圣标记,是冬眠后自然复苏的标记。在异教的时代,为庆祝春天

① 卡纳:《性崇拜》,湖南文艺出版社,1988年,126页。

② 佛兰柔,《交感巫术》,上海文艺出版社,1989年,6点。

生命的复苏,要向朋友们赠送彩蛋"①。我国也有不少此类传说。 高山族传说天降黄、绿色卵,黄色卵落在玻洛俄洛兹山上,生洛摩兹男人,绿色卵生基宁女人,然后男女婚配,才生育了人类。纳西族《古事记》:"太古时候,天体是颤动的,阴神阳神混杂不分,……天和地还没有造出来的时候,天的影,地的影,天地之影的影,这三样先行出观。三样生出九个(指天、地、日、月、星、山、水、树、石、土),九个……生出衣格阿格(神)米,衣格阿格又一变,生出一个白蛋来,白蛋又一变,生出一种白鸡来,白鸡自己取名为额王额玛。……额王额玛……下了十对白蛋,一对孵化为派神与沙神,一对孵化为圆神与阳神(一说男神与女神),一对孵化为嘎神与欧神,一对孵化为奥神与亥神,一对孵化为能者与智者,一对孵化为量术师与营造师,一对孵化为大官与小官,一对孵化为东巴与卦师,一对孵化为则与措,一对孵化为白与黑。"②其他民族也有类似蛋生神话。这些神话认为各种动物都是由蛋生的,一切生命都植根于蛋。因此人们在求育中普遍利用蛋。

云南红河哈尼族有些自由恋爱者,选择一个吉日,新娘躲到一个朋友家里,用一升米煮饭,分成两份,其中一份放一个熟鸡蛋,包成两包。到黄昏时,她同女伴到野外去,新郎及男伴也来预定地点相会,把新娘接走。俗称"偷婚"。男方到家后举行婚礼,由一位中年妇女把饭包打开,鸡蛋由一位老年男子切开,与米饭一起,分盛在两个碗中。两位新人各吃一碗。但是新郎在吃蛋之前,必须把自己的半个蛋压在对方的半个蛋上,合二而一,再送给围观的小孩吃掉。据说此举象征男女结合,早生子女③。

① 魏勒:《性崇拜》中国青年出版社。1988年,264页。

② 傳懋動: (丽江么些象形文(古事记研究))。

③ 严汝娴主编:《中国少数民族婚姻家庭》,中国妇女出版社,1985年,266页。

婚礼过程中以蛋进行交媾巫术,促进生育。婚后不育,也要以鸡蛋为求育巫术手段。汉族在婴儿出生后第三天,进行"洗三",亲友皆来庆贺,往沿盆内放红鸡蛋,俗称"添盆"。不育妇女都来讨红蛋吃,认为这样就能怀孕了。贵州"黔东南雷山县的苗族,不育夫妇于夜出外,带了鸭和鸭蛋,在乞子地垒一堆乱石,将鸭蛋放于石上。夫妇供祭完华,再去大树树枝下性交,于天明前背鸭回屋,意为背回了儿子"①。湘西土家族在举行求子巫术时,巫师"梯玛"盛一筒米,米上放一枚鸡蛋,用一根上面贴布或纸的男根插人米筒内,并挑逗天上七姊妹,进行求子②。

如同拴娃娃一样,鸡蛋既代表生命,又可作为交媾巫术的手段,如哈尼族婚礼中的"落蛋"巫术。"卵或蛋是生命的最高表现,其他所有表现都从属于它。在科学的意义上,人的卵,以及产生卵的卵巢和在其中发育成婴儿的子宫,甚至在更广泛的意义上包含一切女人,是创造力的最好最大成就的象征。"⑧正因为这样,"在家庭中所有喜庆的场合,包括产子、结婚,一定有煮鸡蛋去壳将蛋白染红以大量送人之习惯,……而接受了红蛋的人家,惯例是一定比家中尚未产子的妇人先吃"④。爱斯基摩人相信卵可致孕,禁止未婚妇吃卵。俄罗斯"有杀母鸡取体内的蛋,用于求子妇人,吉普赛人男人把蛋黄吹入妻口,吞下可孕。"⑤

在古代三月三上巳节活动中,有临水浮蛋之风,就是一种水子的象征,后来改为浮枣、流觞。

梁肖子范《三月三赋》:"右瞻则青谿千仞,北视则龙盘秀出。

①② 巫端书等:《巫风与神话》,湖南文艺出版社,1988年,219页。

③ 魏勒: 《性崇拜》,中国青年出版社,1988年,264页。

④ 永尾龙造:《支那民俗志》、精水弘文堂书局,1969年,142页。

⑤ 御手洗胜。《神与神话》,联经出版事业公司,1987年,396页。

……酒玄醪于沼沚,浮绛枣于染池。"灰启吾《三日侍兰亭曲水宴》: "……複川兮曲洛,帐殿掩芳州。踊跃祯鱼出,参差降枣浮,百戏俱临水,千钟共逐流。"江总《日侍宴宣猷堂曲水》:"醉鱼沈远岫,浮枣漾清漪。"

《荆楚岁时记》:"三月三日, 土民并出江渚池沼间, 为流杯曲水之饮。"王羲之《兰亭集序》:"又有清流激湍, 映带左右, 引以为流觞曲水。"《太平御览》卷三十引晋成公绥《洛禊赋》:"考古日, 简良辰, 祓禊解禊, 同会洛滨。妖童媛女, 鸠游河曲, 或鱼纤手, 或濯素足。临清流, 坐砂场, 列罍樽, 飞羽觞。"

这些浮卵、流觞均来源于蛋生信仰。

(六) 送 瓜

送瓜求子巫术极为普通,早有文献记载。《金陵岁时记》:"金陵俗,中秋月夜,妇女有'摸秋'之戏。尝往荣莉园,以得瓜豆为宜。"清代梁绍壬《两股秋雨盦随笔》卷四:"鸠兹俗,女伴秋夜出游,各于瓜田摘瓜归,为宜男兆,名曰'摸秋'。"在民俗学中,保留了更加朴实的送瓜求育巫术。

湖南花垣县苗族过中秋节时,白天派一人找一个冬瓜,一般是晚上偷来,在冬瓜下抠一孔,灌入污臭的潲水,用红辣椒塞住。然后人们把该瓜送到新婚或婚后不育妇女之家,祝贺主人早生贵子。接着把冬瓜放在妇女怀中,抽掉辣椒,潲水流在妇女身上。围观者学娃娃叫,或者大声哄笑。女主人以此为荣,并以果、糖酬谢①。

安徽也有此风。《清稗类钞·迷信类·食瓜求子》:"中秋夕,徽州有送瓜之俗,凡娶妇而数年不育者,则亲友必有送瓜之举。先数

⁽i) 巫瑙书等,(巫风与神话),湖南文艺出版社,1988年,219页。

日,于莱园中窃冬瓜一个,须不使园主知,以彩色绘人之面目,衣服裹其上,举年长者抱之,鸣金放炮,送至其家。年长者置冬瓜于床,以被覆之,口中念曰:'种瓜得瓜,种豆得豆。'受瓜者设盛筵款之,若喜事然。妇得瓜,即剖食之。"《中华全国风俗志》下篇卷六也有同样记载,同书卷五还记载一种"食瓜":"三月三日为真清明,乏子之人,买一南瓜,把瓜整煮熟,午时放在桌上, 是妇并坐,同时举箸,尽量食之,必得子。"由于中秋流行偷瓜求子风俗,一般人对家里瓜类被偷也无所谓。《中华全国风俗志》下篇卷五安徽歙县有偷瓜送子诗:"送子中秋纪美谈,瓜丁芋子总宜男,无辜最惜红绫被,带水拖泥那可堪。"注云:"好事者令幼孩戏窃倭瓜,入新婚者之房,纳之被中,或以子母芋泥水淋漓,沾濡床褥,真恶作彫矣。平时周禁盗窃蔬果甚严,是日照例也禁。"

江苏也有食瓜求子的风俗。《清稗类钞·迷信类·食瓜求子》: "三月三日日上巳,若是日适为清明,江宁妇女之亟望生子者,必以野莱合瓜而煮食之。甚且谓嫠妇,处女食之,亦可得弄璋、弄瓦之喜。上海则异是,所食为南瓜,且谓必须夫妇同食一瓜也。"

河南安阳北关有"大生堂会",三月三,除烧香烟外,还送花籽、莱籽,谚,"三月三,上北关,南瓜葫芦结一干"①。

贵州送瓜求子更有特点。《中华全国风俗志》下篇卷八,"中秋节有一种特别之风俗,为各省所无者、即偷瓜送子是也。偷瓜于晚上行之,偷之时故意使被偷之人知道,以讨其怒骂,而且骂得愈厉害愈妙。将瓜扁来之后,穿上衣服,绘上眉目,装成小孩形状,乘以竹舆,用锣鼓送至无子妇人家。受瓜之人,须请送瓜之人食一顿月饼。然后将瓜放在床上,伴睡一夜,次日清晨,将瓜煮而食之,以谓自此可怀孕也。"该省贞丰县纳宽苗族,在八月十五"月圆的夜晚,小孩被允许去

① 安阳市文化局:《生活知识及集会贸易习俗》、《中州民俗》1988年2期。

偷瓜、偷糯谷。结婚两、三年仍然未育的人家,青年们会偷一个大南瓜送去,送瓜即送子。来年生了儿女,还要摆酒席宴请送瓜人"①。

类似例证还可举出若干,说明送瓜求子是极普遍的求育巫术。 这是有一定历史原因的。"童年时代的人类想像万物都是有生命 的,都象人一样有性别。古人从经验中得知性的果实,性既是一种 很神秘的事物,也是对生殖和生命以及任何种类的存在的最现成 的解释。所以古人认定万物,动物或非动物,都是有性的,以与人 生儿育女的过程相类似的方式来繁衍自己的类或其他存在物的 类。"②南瓜、葫芦就是最富于繁殖能力的植物果实。

《诗经》:"縣縣瓜瓞,民之初民。"这种民从瓜出传说史料甚多。 傣族传说在远古,地上无物,天神派母牛、鹞子下地,牛在地上活三 年就死了,留下三个蛋。鹞子孵蛋,其中一个蛋生一个葫芦,葫芦 又生出人类。闻一多认为盘古即是葫芦,"是因为瓜类子多,是子 孙繁殖的最妙的象征, 故取以相比拟"③。因此许多民族把葫芦与 人类起源和生育联系起来。彝族认为该族出自葫芦,死后灵魂也人 葫芦,葫芦为人类亡灵的寓所。

与送瓜祝子类似,还有"麒麟送子"、"送麒麟"。以灯求子也是由送瓜演变来的。厉惕轩《真州竹枝词·供麟灯》,"记得于归百两迎,慈亲此夕倍钟情,愿几早孕麒麟子,也兆依家宅相成。"

送灯求子多在元宵节举行,在大江南北都较盛行。徐珂《清稗类钞·时令类》:"淮安有送子之俗,恒在元宵后,二月初二前。凡年老无子,及成婚多年而未育者,戚友成送纸糊小红灯,间有用砖代者,此砖须取自东门外之麒麟桥境,否则无效。盖取麒麟送子之

① 贵州文化厅、《贵州节日文化》、中央民族出版社、1988年、178页。

② 魏勒:《性崇拜》,中国青年出版社,1988年,2页。

⁽³⁾ 闻一多。《神话与诗》,古籍出版社,1954年,65页。

意。由送者先期择日,备柬通知受者之家;临时,约集十余人,鼓乐大作,持灯或砖送往。受者则远迎门外,之所送之灯或砖悬于望子者床中,并以酒筵款待送者,它日得子,则有重酬。"《中华全国风俗志》下篇卷三,兴化"孩儿灯,此灯用泥制成,俗说此灯系自送子观音迎来,送至不生育之人家,即能生子。故望子情殷之人,遇人去送孩儿灯,必备酒食相待,感谢莫名,且将此灯供于堂前,假设此泥灯手足或有损伤,则以为将来生子必遭残疾。"

在长江以南也有此俗,称麒麟灯。如《金陵琐志·炳烛里谈》 所载即是。《中华全国风俗志》下篇卷六记载长沙也有类似风俗。

广东东莞在正月十三,要过"灯头生日",当天必须庆灯,如果新娘回娘家团聚,当天也要回婆家,与丈夫交合,据说这是为了"接子"。此俗将送灯与求子结合得十分明显。《中华全国风俗志》上篇卷八《广州》岁时活动中,称"广州灯夕,士女多向东行祈子。以百宝灯供神,夜则祈灯取采头,凡三等皆胜者,为神许,则持灯而返。踰岁酬灯生子者,盛为酒馔庆社神,谓之'灯头'。"该书上篇卷八中又称"海丰之俗,元夕于江干放水灯,竞拾之,得白者喜为男兆,得红者为女兆。"

以上的送瓜,又由此演变为送灯求子、送麒麟等等,都是一种 妇女婚后的求育巫术。在这里,人们把瓜或灯比拟为婴儿,认为送 给不育者一瓜一灯,她就会喜从天降,早日孕育得子。

(七) 花 树

在贵州仁怀县后山乡苗族地区有踩山节,其时,没几没女或婚后不育之家,都到山上立花杆,祈求人丁兴旺,五谷丰收。这一过程,分为如下三个阶段,

139 -

1. 做花杆

由杉、柏香树制作,杉树为男,柏树为女,一般为六、七米高,枝叶茂盛,多子实者。原料是在腊月选好的,正月初一天不亮就上山,砍伐前必烧香,剥去树皮,并把柏香树枝捆在杉树干上,象征男女合一或异性交媾。

2.立花杆

把花杆抬到山上,选择一高处,挖坑埋杉树,有些人把布条捆在杉树上,在杉树旁埋一棵柏香树。花杆下设香坛(木升,内贮米、肉,灯),往其中插香。卦师站在花杆下,充任花杆——山杆菩萨的代理人,管理许愿、还愿诸事宜。卦师用卜具——竹片进行占卜。该竹片由一节竹子剖为两片,分凸、凹两面。掷在地上时,根据上述阴阳面组合而定吉凶。在花杆下还摆两个酒坛,供来拜者饮用。称该酒为菩萨酒,由主祭者酿制,饮用此酒可健康长寿,人丁繁盛。立过花杆,实际是立神灵牌位,必须放鞭炮,吹芦笙,跳舞,认为歌舞可以悦神。

求神者必带一包香、纸钱,献给花杆神,并把自己的愿望告诉 卦师,向花杆跪下,作三个揖。卦师进行占卜,给求神者一个答复。 如果事后如愿以偿,必须在下次花杆节上还愿。生子者,以公鸡还 愿,生女者以母鸡还愿。

3. 倒花杆

到节日的第四天,由下届办花杆节的妇女打着伞,带着芦笙队,把花杆迎走,把柏香树抬进屋内,拥在中柱上。

节日期间要鸣火枪、赛马、斗雀、打篾鸡蛋、对歌、吹芦笙、游140

方。其中有些活动是娱乐,有些是郊游,有些是求育巫术。当地传说,过去有一位猎人叫张打枪,发现一只受伤的青鸟,他可怜它,为它包伤。后来青鸟变成一位少女,嫁给了张打枪。丈夫为了妻子,也不打猎了。妻子为让丈夫打猎,画一张青女画像,交给丈夫带在身上,这样张打枪又上山打猎了。但不幸的事发生了,皇帝把青女抢走了。三年后,经过种种周折,张打枪到了皇宫,自己当了皇帝。真皇帝发现了,张打枪和青女逃跑了。苗族为了纪念猎人及其妻子,每年都过花杆节。杉树代表花杆,也是张打枪或男神的象征,柏香树为青女或女神的象征,人们祭拜花杆,围之跳舞,并让柏香树枝与杉树结合,都是借树求了的反映。

与栽花树类似,还有一种模仿巫术——"押子"。山东有些地区在松、柏树枝上,放一块石头,以求孕子。认为松柏常青多子,石头坚硬如玉,因而能有弄璋之喜,多在庙会的山林里,如泰山前后的斗母宫、灵岩寺周围的树上,放许多石头。有的押有三层石头,有些石头都长到树中了。人们在押子时,要祈求松、柏树赐子,并争食柏子、槐子,据说这种食俗也有求子之意①。

前述四川木里县普米族祭祀女神——"巴丁拉术"时,丢毛球, 认为毛球挂在树上妇女就能怀孕,这也是求育巫术的一种。

(八) 送 砖 瓦

《诗经·小雅·斯干》:"乃生男子,载寝之床,裁衣之裳,载弄之璋。"由于重男轻女,认为玉璋代表男性,瓦则象征女性。后来瓦与璋又演变为不同身分的象征,并以砖瓦代之,这种观念在求育巫术中颇有反映。

① 州涛等、《山东民俗》,山东友谊书社、1988年、173页。

送砖求子是相当流行的风俗。《阜宁新志》卷十五正月"初六 为六子夜,妇女无子者,戚友以红纸裹砖送其家,为宜子之兆。"

《中华全国风俗志》下篇卷三引《淮安风俗志》:"旧历元宵节后,二月二以前,此十数日间有所谓送子者焉。此事亦系出于亲友之所为,盖凡年老无子及成婚多年而无所育者,亲友知其盼子心切,成乐送之。然所送者非人,乃一纸糊之小红灯耳,间有用砖代者,此砖须取自东门外麒麟堄,否则无效,盖取麒麟送孩也。"

送砖求子来源于送灯求子,也是一种求育巫术。

(九) 吃祖婆粽

湖南侗族在过端午节时,除了纪念屈原、划龙舟、吃粽子外,还有一种特殊的求子巫术——"揩妹粽"。

这种仪式又称祖婆节,由老年妇女主持,全体妇女参加,男子被排斥在外。首先用艾、菖莆煮一大锅水,进行沐浴。然后请已婚妇女上楼包粽子祭祖先。开始包粽子时,众女必须站立,由主祭人先包十二个,称"揩妹粽",这是由两个枕头大的粽粑合在一起的。象征祖婆,也象征子孙繁衍,包完"揩妹粽",再包十二个角粽,众妇人才坐下来,大家吃粽子。此时不能直言粽子,而称"祖婆",称包粽子为"给祖婆穿衣服",煮粽子称为"给祖婆烧水洗澡",认为这样妇女才能生育。

不难看出 在"揹妹粽"求子过程中,人们都认为身体不洁,必须以药汤沐浴,为生育提供一个清洁的环境。而"揹妹粽",正是交媾状,经过"交媾"的粽子,吃下才能孕育,而"吃"又是一种接触巫术,粽内的米粒则是子孙繁盛的象征。

江西有一种抢包子求子, 也是类似的求子方法。<中华全国风 142 俗志>下篇卷五吉安"有一种风俗,自七月朔至七月望此半月内,富家 成延僧放烟火,诵经度鬼。放烟火之处,大率于路旁搭一高台,台上置神偶锣鼓丝竹,及包子水果等物。众僧或击锣鼓,或鸣丝竹,或诵经,喧闹一场,然后将包子水果,向台下乱掷,一般迷信者,争相拾取。据云妇女抢取包子一个,来年即可得子,小孩抢得包子,一生可不受惊吓"。这里的抢包子与吃祖粽的用意一样,都是求育巫术的表现形式。

在求子巫术中,涉及食物甚多,除了上述的讨彩蛋外,还有婚礼中的吃枣、吃栗子,以及吃花生和子孙饽饽等等。

(十) 敬 桥

在贵州普遍流行一种敬桥求子。布依族称"搭花桥",苗族称"敬桥"。据作者在台江的调查,苗族认为小孩胆小,易迷路,敬桥是为小孩投胎铺平道路。后来演变为积功德,可以得子。如贞丰纳窝苗族就有此俗。二月二是苗族较有特色的节日,也叫敬桥节。节日里最重要的活动是搭桥。人们认为:"人贱命薄",生女不生男的人家,要拿鸡蛋到桥上上供,烧香化纸,并用白纸剪成花贴在呈弯弓形的竹井上,放于桥两端。或用石头在小河水面搭起桥,若一年内有了儿女,三年后杀一只鸡去还愿,表示对神灵的感谢。搭桥是为了"够桥补路,养儿无数。"在敬桥时,必须煮彩色米饭,煮各种彩蛋,吊在网内,给孩子们挂在脖子上,认为小孩吃彩蛋有助健康,妇女吃了有利生育①。台江、剑河苗族祭祖时,由主祭人的妻子过矮凳,礼师以手持竹筒刻成葫芦状生殖器,内贮酒糟,使置于妇女下身,当妇女踩上矮凳时,必须撩起裙子,表示受精动作②。黔东南

① 贵州文化厅:《贵州节日文化》,中央民族学院出版社,1988年,171页。

② 杨鹃园: 《论原始宗教对民俗的影响》,《贵州民族研究》1988年1期。

有些苗族认为,小孩的精灵常常在野外玩,甚至被鬼神领走,因此必须举行敬娇仪式。杀鸡鸭,供鱼肉,桥是由桃、李木搭成的,一般都很小,是象征性的桥,而桃、李两木正象征阴阳结合。据调查,敬桥有两个目的:一是诸神保护婴儿;二计婴儿的精灵沿着桥归来。

汉族也有修桥补路者,作为积明德的象征,以便历代得子。 《帝京岁时纪胜·走桥摸钉》:"凡有桥处,三五相率以过,谓之度厄, 俗传曰'走桥'。又竞往正阳门中洞摸门钉,馓宜男也。"走桥有祈求 长寿之意,摸门钉则是求子。

与修桥补路类似,还有一种"含饭",如山东民间认为自己无子,不是生理原因,而归咎于缺阴功,一般在冬天,特别是腊八,要煮许多饭,平时也留一些食物,上放枣、菜子,送给穷人食用。一边送饭,一边念道;"为儿省下一把米,为儿省下一把面,留到腊八去舍饭。"穷人得到"含饭"之后,也要祝贺主人生儿育女①。

(十一) 多子袋

在云南红河、墨江交界的山林中,居住着一支称"独气"的哈尼族,他们住在竹楼上,每逢新竹楼落成时,必须在门楣上挂一个"多子袋"。该袋以布做成,呈长方形,下边垂三根黑布做的须子,袋内贮五谷。认为该袋是多子、丰收的象征,过年过节必须向"多子袋"祷告,这样能多生子女。

满族有一种妈妈口袋,实际也是一种求子袋。如黑龙江阿城舒庆连家有一个十代人的"妈妈口袋",以黄上色自织布制成,长31、宽 22 厘米,上部以线绳抽口,或"锁绳"数根,绳上有红色、黄色布条若干。盖每一宗教支系使用--条锁绳。袋呈上尖下圆状,

① 叶涛等,《川东民俗》,川东友谊书社,1988年,673页。

上拴许多物件,象征子孙众多。开锁时,必杀猪、烧香,主祭者必须 洗手净面,念祷告,小心地取下"妈妈口袋"。将子孙绳从室内拉到 院东的柳树上。上供点香后,妇女儿童围在柳树周围,女萨满祈祷 道:"从口袋所生,从柳叶而生,所生求多,枝叶求大。"诵毕,把供 品撒在柳树枝上,妇女、儿童抢食之,认为吃了接触过柳树枝的供 品,能使人长寿,能使妇女得子。

(十二) 偷 生 菜

蔬菜寓意生子。《清稗类钞·迷信类》:"广州元夕,妇女偷摘人家蔬菜,谓可宜男,名曰采青。"又称:"广东妇女之艰嗣续者,往往于夜中窃人家莴苣食之,云能生子。盖粤人呼莴苣为生菜也。"《点石斋画报》上有一幅《生菜盛会》图,其上有一段文字:"注菜本名莴苣,粤人因其菜可生食故以名之。每届新岁居民互相赠答,盖取生发之意,不谓今更有以之为会者。南海县属人窑墟有观音庙焉,中奉神像被以白衣送子观音,土人以元月二十六日祝神灵诞,不知何故,谓为生菜会。男妇祈嗣者膺集该庙,虔诚办香,庙前饭馆酒馆鳞次栉比,以备游人饮食,准是日肴馔中……必以生菜为主,以致花圃皆利市三倍,虽价格稍昂,人亦不新,有市以赴会者,烟苗露甲嚼齿香生有会,埽以取生机者,嫩绿柔青。"可见,生菜庙会,为拜神求子,以生菜作为一种求子巫术。因而,《吴友如画宝》、《生菜会》认为"是会也,当不亚三月三日长安水边之盛。"

(十三) 投 钱

投钱也是一种重要的求子巫术,有两种形式。

一种是在寺院内悬一巨钱,人们投钱于孔,祈求子嗣。《帝京景物略》卷二:"帝妃前悬于金钱,道士赞中者得子,人者辄投以钱,不中不止,中者喜,益不止,磬所携以出占。"《旧都文物略·名迹》。"白云观供邱真人、相传(正月)十九日生辰,亦求赛之会也。桥下悬一铜钱,其大逾盅,凡人祀神毕,皆于桥栏杆与掷钱,如中其孔,则大利市。"这种投钱,从祈求者来说,是一种求子巫术,钱孔为女阴,钱为男根,人则怀孕可得子,不中则难孕,是一种典型的模拟巫术,从道士而言,则是抓住群众的迷信求子心理,从中渔利而已。

另一种是往洞穴、泉水中投钱。如在某些泉眼、石洞内投钱, 其意义同上,也是一种巫术求子。在山东泰山有王母池,崂山下清 宫有水池,均都被当地群众视为圣水或药水,不育的男女都争先恐 后地往里掷钱,如果钱浮上来就象征得子。

在河南南乐县吴村有仓颉庙和仓颉墓,当地每年正月二十四 日为仓颉生日,九月十四日为仓颉忌日,这两天都要举行庙会。不 育妇女往往以铜钱在石碑上摩擦,往石碑上贴钱,以贴上为吉,然 后以红线绕缠,藏起来。回家后把铜钱放在柜角内。据说可以灭 灾、生子。人们还在仓颉坟上刨土,唱曰:"刨根草,生个小,刨个根 儿,生个妮儿。"①

(十四) 骑 畜

在北京东岳庙偏殿的子孙娘娘殿内,有一匹铜马,一匹瓷马,皆雄性。不育妇女去拜子孙娘娘时,除烧香叩头外,一定要摸一下铜马或瓷马,认为此举可以得子。在淮河流域的旌德、经县交界的

① 崔灿、《造字圣人与送子原娘》、《中州民俗》 1987年1期。

山头上有一石马,生殖器较大,民间不孕的妇女,都争骑该马,模马的生殖器,认为可得子①。《清稗类钞·迷信类》:"金陵城北铁猫场有铁猫,长四尺许,横卧水中,古色斑斓,……相传妇人抚弄之可得子。"

在上述比拟巫术中,畜类是作为配偶一方出现的。在国外,则有妇女与神交媾。"在罗马人中,新娘要被带到普里阿波斯 神殿里,或是在婚礼之前由祭司单独带去,更通常是在婚礼之后由丈夫和宾客陪同而去。在神殿里新娘要和神性交,以她的贞操为祭祀。"②如果说远古时期人类在祭祀生育神时祈求图腾或高谋感应生子,那么新娘与神交媾则是一种次生形态,骑畜求于出现就更晚了。《点石斋画报》上的《求嗣可哂》所描绘的广州石狮求子,也是类似求子风俗。

(十五) 易物

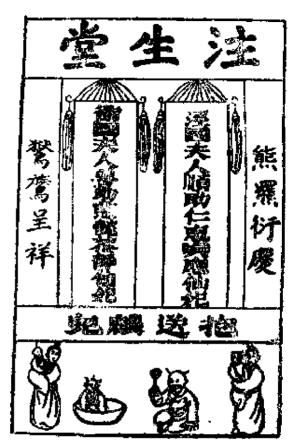
在一些汉族地区,还有一种求子巫术,认为谁家妇女多产多育,她的农物也具有多产多育的灵性。如偷马桶,不育之家,为了生儿育女,总要千方百计地把产育之家的马桶偷来,认为妇女使用了这种马桶就能生育。这种马桶可能也具有女阴的性质。或者谁家生了儿子,必在洗三、命名、满月时去讨彩蛋,而且坐在人家的马桶上吃最好,然后解下自己的新腰带,换回产妇的旧腰带,据说这样可以"带子",使自己早日生育。

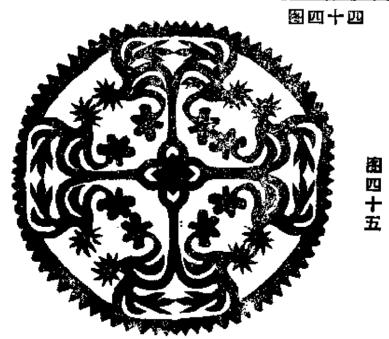
从宗教信仰来说,"在文明程度幼稚的人群,往往把这种现象

① 李晖:《江淮民间的生殖崇拜》,《思想战线》1988年5期。

② 魏勒:《性崇拜》,中国青年出版社,1988年,300页。

此外,如新婚仪式中的拜祭床公床母、香港民间的"注生堂"(图四十四)、壮族在床上贴的求子符(图四十五)等,都是一些求子巫术。





了 罗素《婚姻革命》,中国青年出版社,1988年,23页。

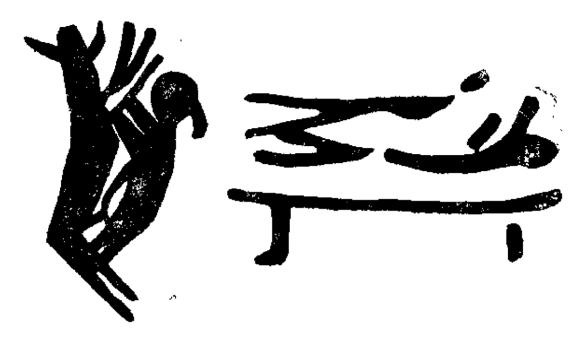
六 性巫术对艺术的点染

(一) 野合图

在我国的考古学报告中,有不少野合图。如 1987 年在新疆呼图壁县康家石门子发现一处岩画,面积有 120 多平方米,刻有男女人物二百多人,人物大者过于真人,小者只有一二十厘米。姿态各异,或站或即,或衣或裸,不少男像,清楚显示了生殖器及睾丸,甚至表现了交媾等形象①。在广西宁明花山一处 13 组、龙州沉香角 5 组均有野合图,前者是两个对站拥抱侧身人, 左男右女,女为孕育状; 后者是男上女下, 卧于床上(图四十六)。在越南陶盛出土的铜缸盖上,有四组男女野合图②。在云南晋宁石寨山铜饰

① 王炳华:《雕消在岩壁上的史页》,《新船社会科学动态》1988年1期。

② 草子敏等:《广西左江崖壁画考察与研究》,广西民族出版社,1987年。



图四十六



图四十七

(M13:239)上铸有男女野合像①。云南江川李家山一件铜器上,也有男女野合形象。另外,在四川成都发现的汉代画像砖上,也有不同内容的男女野合形象(图四十七)。

怎么理解上述野合图呢?它不仅是节日野合的反映,还具有 繁殖巫术的意义。

男女在野外结合本是远古人类的婚配形式,美拉尼西亚索罗门群岛土著年轻入只能到森林里发生性关系,决不允许在村内发

① 云南省博物馆:《云南晋宁石寨山古墓群发掘报告》,文物出版社,1957年。 150

生性行为,在斐济群岛、新喀里多尼亚群岛、新几内亚的某些部落,在印度的冈德人和南家的乌托人的部落里,甚至禁忌夫妻在住宅内发生性关系,而要到森林里媾合①。雍正《续台湾府志》卷十四高山族"男女于山间弹弹琴,歌唱相和,意投则野合"。《炎缴纪闻》卷四瑶族"踏歌而偶奔者,人嶌峒,插柳避人"。《苗疆闻见录》"男女婚娶不须媒妁,女年及笄,行歌于野,遇有年幼男子,互相唱和,彼此心悦则先行野合,……"。这些都是远古野合婚的残迹。这种残迹在后世主要表现为节日野合。

节日野合最早见于《周礼·地宫·媒氏》:"媒氏掌万民之判。……仲春之月,令会男女,于是时也,奔者不禁,若无故不用令者,罚之,司男女之无夫家者而会之"。《诗·郑风》:"溱与洧,浏其清矣,士与女,殷其盈矣,女日观乎,士曰既且,且径观乎,洧之外,洵讦且乐,惟士与女伊其相谑,赠之以勺药"。朱熹《集传》称"此诗淫奔者自叙之解"。这种看法是对的,淫弃就是野合。《初学记》卷一五引《五经通义》,"郑国有溱洧之水,男女聚会,讴歌相感"。

春秋时期的大思想家、教育家孔子,就是野合的产物。梁玉绳《史记志疑》:"古婚礼颇重,一札未备,即谓之奔,谓之野合。……颇氏从父命为婚,岂有六礼不备者"。"盖因纥偕颜祷于尼山而为之说耳"。说明纥与颜氏是在尼山祈祷时而怀孔子,故曰野合。可知是求子时野合而生。清人崔适《史记探源》:"纥与颜氏女祷于尼丘野合而生孔子,于尼丘扫地为祭天之坛而祷之,遂感而生孔子,故曰野合。春秋公羊学家所谓圣人皆感天而生,即此所谓野合而生也。"尽管入们对纥与颜氏野合而生孔子作种种解释,但孔子是纥与颜氏在尼山或尼丘野合而孕,则是没有问题的。

① 谢苗诺夫:《婚姻和家庭的起源》,中国社会科学出版社,1988年,88至91页。

有的学者说"会男女到了汉代,却丝毫不见痕迹了"。其实并不尽然。《后汉书·鲜卑传》:"此春季大会,浇乐水上,饮宴毕,然后婚配"。《太平寰宇记·唐仪州》:"每月中旬,年少女儿吹笙,相召明月下,以相调弄号,日夜以为娱,二更后匹耦两两相携,随母相合,至晓方散"。民族学和民俗学中保留的节日野合的资料就更多了,广东连南瑶从除夕到正月初三为"放牛出栏",其间成年男女无论婚否,均可自由性交,下受任何习俗的约束。云南红河哈尼族早已建立了一夫一妻制,但是在有些场合还保留野合而婚的残余。红河元阳地区的哈尼族死人后,由巫师"白玛"主持丧仪,当棺材埋葬完毕,送葬的人群跳"乐作舞",然后实行不受传统约束的性交活动。四川木里俄亚有一个"米华登格",意为妇女节,从农历十二月底至三月初,由已婚未育的妇女主持,煮酒做菜,在村中广场点燃篝火,男女对歌,跳舞。午夜后老人和少年离去,青牡年男女则谈情说爱,建立"安达"(性朋友)关系,然后到野外同居。

汉族地区也有类似风俗,河南淮阳人祖庙会,每年三月三都祭 伏羲、女娲,过去也流行一种野合风俗。陕西临潼也有一座人祖 庙,供奉女娲,三月三也举行祭祀、游古迹、洗桃花水。据调查,此 会又名"单子会",下育妇女挟着床单,怀里藏着布娃娃,拜女娲后 可以在林中与意中人过夜,次日她们回村时只能低头走路,不可回 颜,否则会"冲喜"。

这些资料说明,过去在某些节日里的确有一种野合遗风,而且 多在春季,一般是在二月底至三月初,后来汉族定在三月初三为上 巳节。上巳节既是祭祀生育之神,也是男女狂欢之日。类似的节 日在国外也是相当流行的。

在维纳斯节日里,"罗马的女人们列队前往奎里纳尔山,那里 安放着一个巨大的男性生殖器像。她们把这个男神的象征抬到维

纳斯的神殿。正式把它送给维纳斯女神,而维纳斯在神殿里的象征就是一个巨大的阴门像。在宗教仪式把这两种象征结合在一起后,妇女们又护送男性生殖器返回蛮里纳尔山。"这里提到的两个生殖器的"结合",与苗族祭祖时让男女祖先模型的性器交媾多么相似呀!酒神节是纪念酒神巴克斯或利柏尔,他的妻子是利伯拉,节名为"摆脱痛苦或忧愁"。时间在每年三月十七日,该日又是种植日,因为利柏尔原来管理植物的生长。节日期间,人们抬着酒神像一一男根游行,祈求农业丰收。男女可在路边性交。祭品也是男根或女阴形状的面饼。

上述中外材料似可说明,野合图这种艺术形式,不仅是节日野·合的反映,而且还具有繁殖巫术的意义。

(二) 男女同体塑像

两性同体人像, 指男女两性结合在一起的艺术形象。目前发现以下诸例,

四川巫山大溪文化第 64 号墓出土一件 双 面石雕人像,以黑色的火山灰岩制成,呈橢圆形,高 6、宽 3.6、中厚 1 厘米。以阴刻、法雕出人面状,但两面各雕一头像,一侧脸颊丰腴,一侧面部瘦削。两人鼻梁挺直,双眼睁开,嘴张开,面部紧张而惊恐,顶部左右各穿一孔①。

安徽省望江汪洋庙新石器时代遗址出土一件人面塑像,为夹砂陶质,呈圆柱状,平顶,内空。双面相连,下缘有七个孔。直径6.5、高13.4厘米②。

① 四川长江流域文物保护委员会考古队:《四川巫山大溪新石器时代遗址发掘记略》,《文物》1961年11期。

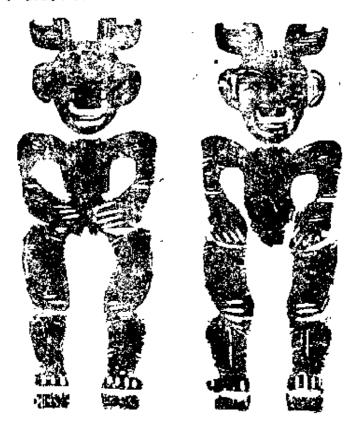
② 安徽省文物考古研究所:《望江汪洋庙新石器时代遗址》,《考古学报》1986年1期。



图四十八

辽宁东沟后洼遗址也出上过有关人像(图四十八)。

河南安阳设墟妇好墓也出土一件男女裸体 玉雕像(图四十九)。原报告称"淡灰色,裸体,作站状。一面为男性,另一面为女性。男性为橢圆脸,双目微突,大耳,长宽眉。头上梳两个角状发髻,耸肩,双手放胯间,膝部略内屈,以不同线条表示肌肉。女性的

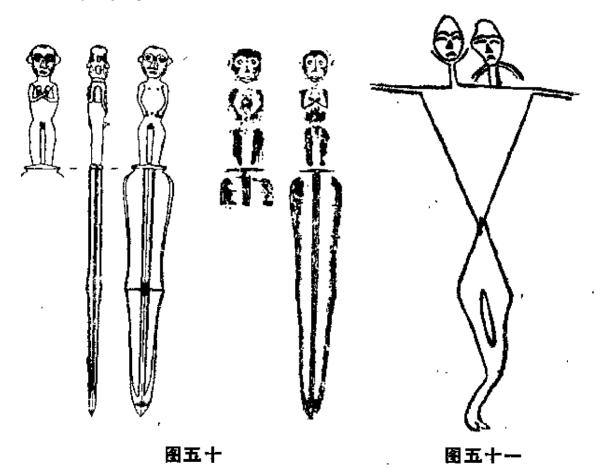


图四十九

形象与男性近似,惟眉较弯,小口,双手置腹部,脚下有伸出的短裤,似作插嵌之用。高 12.5、肩宽 4.4、厚 1 厘米"①。

内蒙古昭乌达盟宁城南山根夏家店上层出土一件两侧曲刃青铜短剑,在剑柄上铸有裸体立像,一面为男,双手抚腹;一面为女,双手交叉放置胸前,两性器突出(图五十)②。

新疆呼图壁县生殖岩画上,有许多同体形象,如双头人(图五十一)、双兽等。



我们需要讨论的是,两性同体人像具有什么样的社会意义? 远古时期为什么比较流行?过去多认为"美的主要形式,就是(空)

① 中国社会科学院考古研究所,《殷墟妇好墓》,158至154页,文物出版社1980年。

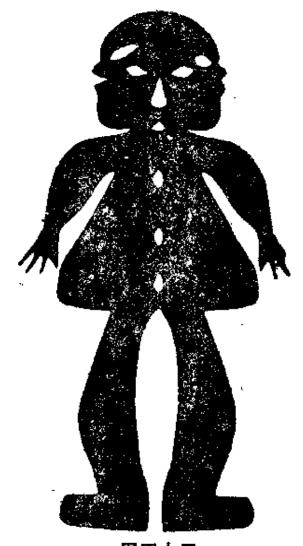
② "疗域县文化馆、《宁城县新发现的夏家店上层文化整葬及其相关遗物的研究》,、 《文物资料丛刊》第 9 翰,文物出版社,1985 年。

ł

间的)秩序对称和明确"①。其中的"对称是来自对动物形体和人 的形体的模拟,这种形体本身就是对称的,证明——动物大部共有 的横的对称"②。这种解释是有道理的,它是比较盛行的艺术形 式,而且有着旺盛的生命力。但是,这是指个体而言的,有些特殊 的对称图案,如两性同体人像、对称动物图案,除了具有一般的对 称点之外,还有其特殊的社会意义——繁殖巫术。如《越南随等》 卷三记述的,广东肇庆七星岩的鸳鸳石,实为男女两石像,人们祭 它们是为了求子。在四川古蔺县马蹄乡三道坎村、河对岸有两座 山,各有一石,一为男,一为女。当地居民求子则拜男石,求女则拜 女石。盐源县有座公母山, 也是人们求子的神山。云南宁蒗县二 区石笋村,有两石似笋,称公母石,居民多拜二石求子。另外,在民 俗工艺品中,也有不少对称的动物图案。如在不少地区的婚礼上, 必在新房内贴若干红色剪纸,号称喜花。山西永济地区由老年妇 女剪一新娘,新娘两手各站一鸟。甘肃庆阳地区是剪一已婚妇女, 在两腿上各爬一狗或一鸡,认为狗、鸡是多产多育的禽畜, 新婚妇 女也有同样能力。甘肃庆阳地区还有一种喜花,是三人一体(图五 十二),有的呈孕育状,两腿分开,双臂平举,在头上、肩上、膝 上各有三对对鸟,在阴部还孕育一个男婴,男婴双手各捉一兔。这 生动地说明贴喜花是为了多产多育。安徽流行一种双鱼 娃娃剪 纸,中间为一妇女,人头两侧是一对交尾状的鱼,与半坡遗址出 土的人面鱼纹极其相近。国外也有类似男女同体形象。"在孟买 附近家岛的一个石窟里,有许多古代工艺品塑像,它们把湿婆和 他的妻子雪山神女表现成一个具有雌雄同体性质的存在物"。在 当时人看来,"最早的神和人是雕雄同体的,后来被分割成单性

② 亚里斯多德:《形而上学》,商务印书馆, 1959年, 265页。

② 普列哈诺夫:《论艺术》,三联书店, 1973年, 144页。



图五十二

存在物"①。以上所举的文献、民俗学和民族学资料,尽管描述对象不同,有人物、蝴蝶、鸟、蛇、狗、葫芦、鱼等等,但是却有一个共性,即都是一对一的组合,而且是异性相对,甚至异性同体,个别人物图案还有孕育的产物——男婴。从而揭示一个事实,上述图案和雕刻形象,并不是单纯的美学形式,而是一种繁殖巫术,这是古代,特别是远古宗教生活的重要原则。为此,一要突出男女的性特征,如夸大生殖器,突出乳房、臀部和腹部,其目的是渲染生育能力

① 魏勒、《性崇拜》、中国青年出版社、1988年、6页。

和功能。

巫术是一种信仰和行为的总称,因为它是不可证实的,又不是借助于神灵,所以又有别于宗教。最主要的巫术形式是交感巫术,即相信由神秘的交感作用可使本无关系的两件事物发生作用,具体有两种表现形式,一种是摸拟巫术,认为相同的事物影响相同的事物。它是根据相似律而产生的巫术。如制作连体人像代表夫妻,可以促使人类繁衍,或者绘有对鱼、对鸟象征交尾动物,促进动物繁衍,也可影响人类的繁殖。因此,前述的两性同体、对称动物图案都是一种摸拟繁殖巫术的反映。另一种是接触巫术,相信当事物互相接触时,彼此会对对方产生一种持久的影响。如用人的头发、指甲、衣服为巫术媒介,对它们施加影响,也能影响这些头发、指甲和衣服的主人。两性同体人像、连体动物以及代羲女娲形象,实际都兼有接触巫术的性质,其目的也与生育有关。

(三) 交媾舞

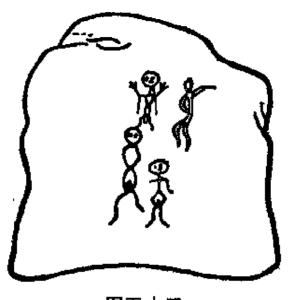
舞蹈是一种经过人为加工的优美艺术形式,带有节奏的人体动作,来表现人的思想感情和社会生活。它是"人的生产活动在娱乐、在原始艺术中的再现,艺术是生产过程的直接形象"①。如狩猎舞、采集舞、农耕舞等均是。因此认为舞蹈来源于生产,起源于劳动,这种观点是可取的,但是有人把它绝对化了,认为生产活动是舞蹈的唯一来源,事实决非如此。

在四川凉山彝族昭觉县博什瓦黑岩画中,有两组原始阴刻岩画。原报告是这样报道的:"10,81410刻石,刻石为竖长形,高1,67、宽1.48米,上刻四个人像,分上下两层,每层两人。人像刻

① 《普列哈诺夫哲学著作选》第三卷,三联书店,1961年,754页。

线简单,有的五官不全,有的缺上肢,作风粗犷,为原始刻石。

在81410刻石西边数米处还有一石(11,81411刻石),高1.76、宽2.40米。在西南岩面的左边,阴刻两个人像,只有身体的简略轮廓,为原始岩画(图五十三)。"①



图五十三

从形象上看,81411刻石上部二人,左为女,女阴突出,作手舞 足蹈状,右边为男性,与上述女子对舞,而且作裸体形象,应该是一一种交媾舞。

近代学者的调查和研究证实,舞蹈与其他原始艺术形式一样,不是单源发生的,而是多源的,既有生产劳动、社会生活、两性关系,也与巫教信仰、战争有一定联系。至于哪种舞蹈起源于什么原因,必须作具体的分析,这里让我们考察一下性与舞蹈的关系。

最初的舞蹈是一种模仿式的,或模仿动物活动,或模仿人的劳动,其中也包括模仿两性的结合方式,从而产生一种性舞或交媾,要认诗·大雅·阅宫》:"万舞洋洋,孝孙有庆"。闻一多先生认为

① 宋兆麟等、《凉山博什瓦黑石刻画像调查简报》,《中国历史博物馆馆刊》1982 年 4 期。

"祀高禖用万舞、其舞富于诱惑性,则高谋之祀,颇涉邪淫,亦可想见矣。"①在民族学资料中,还残存有这种舞蹈的子遗。

如前所述,贵州台江苗族在吃牯脏时,跳的追女、交媾等舞蹈 就是典型的交媾舞。

在其他苗族支系中,也有形形色色的交媾舞。麻江苗族在吃满月酒时,有一种迎外婆骑马仪式,"用木棒、扫把、萝卜之类夹于腿间象征男性生殖器,互相拥抱作房事状,狂欢跳舞,不避生人,若有生人路过,舞者即迎上作手语,左手拇指和食指提成圆圈,右手食指反复插入,象征性交,意在以此庆贺添人进口,家兴室旺,民族昌盛。"②广西融水苗族跳芒嵩舞时,"表演者脸戴木雕怪样假面具,身上用稻草灰涂得乌黑,使人看了狰狞可怕。一般在春节期间演出。演芒蒿舞的目的,一方面是希望消灾免难,举家平安;另一方面是祈求多子多孙,人类繁衍。故而有芒蒿去追逐妇女作性交的象征动作。"③

贵州彝族也有一种交媾舞。"撮泰老人每到一家,主人都要备下酒肉,表示欢迎。在同辈的人家,撮泰老人还要唱彝族古情歌。在结婚多年未能生育的夫妇家,阿布母与阿达母还要作一些交媾示意状,以引来隔年生子"④。

湖南湘西土家族的摆手舞也有交媾的动作。《永顺府志·岁时》,每岁正月初至十七日,男女齐集,鸣锣击鼓,跳舞唱歌,名曰"摆手"。该舞有许多场面,其中头一场为"毛古斯",有唱、舞和其他动作。先出场的是老"毛古斯"和若干小"毛古斯",每人都穿草衣、树叶,头戴草帽,下垂五根辫子,腰上梱一根草扎的"粗魯棒",长 115 厘米,象征男性生殖器,头上用红布包着,据说这是象征交

① 《闻一多个泉》卷一《高康女神》。

②③ 杨鹃园、《论原始宗教对民俗的影响》、《贵州民族研究》1988年1期。

④ 庚修明:《贵州民族民间傩及与民俗》,《苗岭从谣》1988年4期。

媾、繁衍。跳舞时,双手捧着男根,或左右摇摆,或前后跳跃,内容有敬祖先,敬梅山,不断高呼,"嗬嗬嗬,嗨……。"还有狩猎、农耕、采集动作,歌词粗陋,不堪入耳,但是人们又认为这是悦神所需①。这种"毛古斯"舞集祭祀、娱乐和求子于一身,充分体现了人们渴望生活的强烈愿望。

湘西通道侗族每逢天灾人亡,都要设庙求子,由"金郎"两人扮装侗族始祖——姜郎、姜妹,他们戴上赤红突眼的面具,手拿一根一米长的木根。赶庙会的人也手拿一根棍子,认为该棍即是决定孕育的男根,然后将一头披红挂绿的母猪牵出来,众人团团围住,姜郎用木棍戳母猪的后臂,使母猪乱跳,它跑到哪里,哪里的人就用木棍戳母猪的后臂,使母猪乱跳,它跑到哪里,哪里的人就用木棍戳猪屁股,这实际是一种粗野的交媾舞,只是以母猪伴舞,但必须击鼓,敲木鱼,唱求子歌②。

湘西江永县的瑶族举行还盘王愿时,最后一天是求子活动。师公必跳"狗绊臀舞"。由两个师公扮一男一女,并用一根红布带从胯下穿过,每人系一端,背相对,手撑地,以腿勾结,边跳边淫逗③。

云南红河哈尼族的"若独独色色舞"也是一种交媾舞,人们以树叶,棕片遮身,展示男女戏嬉、追逐、交媾的过程。黄昏后,夜幕渐渐降临,青年男女便公开搂抱在一起,三三两两地进入山林。在这里,交媾舞是野合的前奏,而野合是交媾舞的归宿。

在汉族地区也有类似的舞蹈。广东番禺居民在喜庆时,有一种鳌鱼舞,几十人举着鳌鱼(龙头鱼身,以竹篾扎成)上下跳跃,左右摇摆,作鳌鱼戏水、噙茜、交配、散卵等动作。目的是去灾、求子④。郭沫若曾说:"扬州某君为余言,往岁于仲春二月,上巳之日,

① 向渊泉:<摆手舞探源>,<北大民俗通讯>1986年14期。

②③ 巫瑞书等:《巫风与神话》,谢南文艺出版社,1988年,218 页。

④ 叶春生、〈番禺的沙穹飘色和鳌鱼舞〉、〈民族民间艺术研究〉第二集、广东人民 出版社,1986年。

扬州之习以纸为巨大之牝牡器各一,男女群荷之而趋,以焚化于纯阴观之前,号曰迎春"①。这也是上巳节中残留的性舞。

广西合蒲县张黄、归州、白石水、小江等地,春天插秧完毕后, 人们都到野外搭棚厂,厂中悬神像,杀牛羊祭祀,"同时打扮一男一 女,穿起奇怪的道服,带着假面具在棚口互相歌舞,做出种种丑态, 以取笑于观众为能事"。说村话,干野事,曰"跳岭头"。其目的是 "驱除妖魔——意为驱除害虫——使那年有丰熟的收成之故"。据 近年调查,在跳岭头时,舞者还手拿一个扁担式的男根,作交媾状。

在淮阳祭人祖时还跳一种性舞,名曰"担花篮"。据说这是敬 "老母娘娘"(女娲)的,以舞悦神。舞者穿镶边的黑衣服,以黑纱包头,后垂于地,肩上担着龙凤小花篮。由四人组成一组,其中一人打经板,三人边歌边舞。有意思的是,这种舞蹈只能由妇女跳,在妇女内部传授,男子被排斥在外。在跳舞过程中,人们必须以黑纱或脚勾挂,作交媾状态。这也是交媾舞的遗风。类似舞蹈在其他汉族地区也不少。

上述性舞在世界各地都有。例如巴西的印第安人,通常操体,只是在舞蹈时穿衣服,但那时候,也还要把人造的性器模型挂在衣服上②。美国霍比人在过新火典礼时,要有九天活动,由四个团体参加,用钻木取火的方法,取出圣火,其间必跳交媾性舞蹈,并拿着生殖器模型。古代叙利亚在过子宫节时,女人裸体,男人尾随并以木棍触女人的腿,吻她的腿,甚至阴门,男女混杂,狂舞不已③。

通过以上中外有关交媾舞、性舞事实看出,这是古代不可忽视 的舞蹈内容,是普遍的文化现象。"在许多原始民族的舞蹈里,男

① 〈郭沫若全集〉卷一〈卜骨文字研究释妣〉。

② 朱云影:《人类性生活史》,上海社会科学院出版社,1988年。14页。

③ 载勒;《性崇拜》,中国青年出版社,1988年,257页。

子性器官的卖弄,有时候是一个很鲜明的节目,原始的舞蹈又往往本来富有性的意义,这一点的卖弄自属在所不禁。"①可见性舞、交媾舞也是原始舞蹈的一个源头,但不是唯一的源头。原因很简单,人是一种高级动物,性欲是一个基本生活需要,它必然反映在艺术生活之中。同时,交配乃是人类繁衍的前提,是人类生死存亡的手段,这又进一步加强了性与舞蹈艺术的联系。但是最早的性舞是原始的、粗鲁的,甚至赤裸裸的。原始民族的恋爱舞,在我们看来好象是极其猥亵的。不用说,这类舞蹈同任何经济都没有直接的联系。"他们的表情是基本生理需要的毫不掩饰的表现,大概同大的类人猿的爱的表情有不少共同之点"②。这就是舞蹈来源于性所必然的结果。

① 霭理士、《性心理学》,三联书店,1988年,88页。

② 普列汉诺夫、《论艺术》,人民出版社,1963年,103页。

七 生育信仰的功能

关于生育信仰的功能问题,过去的研究多侧重说明它的群婚性,其实不仅如此,它的真正功能还在下它的主动性,表现为多功能。"性器崇拜,有两个目的,都是于人类生存有直接关系的:一是为了祈祷人类生存不可缺的食能——五谷的丰收,一是为了祈祷继承种族的子孙的繁荣"①。现在对性信仰的主要职能进行一些研究。

(一) 人的繁衍

无论是祭祀生育之神,还是进行各种性巫术,目的都是为了妇女的生育,保证人类的自身繁衍,这是共同的。这在我国三月三上 已节表现最为突出。

上巳节,正如孙作云所述,顾名思义,有求子之意。甲骨文、金文中的子、十二辰中的"巳",即子,而上同尚。整个意思就是尚子,求子②。《诗·大雅·生民》:"以弗无子"。《毛传》:"弗去也,去无

① 朱云影:《人类性生活史》,上海社会科学院出版社,1988年,12页。

② 孙作云:《诗经与周代社会研究》,中华书局,1966年,312页。

子,求有子。古者必立郊祺焉。玄鸟至之日,以太牢祠去郊禖,天子亲往,后妃率九嫔御,乃礼天于所御,以弓褐授以弓矢,于郊裸之前。"由此看出,上巳节起源于求子。

前已述及,在浩如烟海的中国古籍中,有关上巳的记载是很多的。上巳求子也保存在各民族的节日中。山东齐河县三月三时,不育妇女携带香、纸、钱等,到娘娘庙烧香叩头,拜娘娘神。巫医还送给每个妇女一根红线,她们又各自从泥娃娃堆里挑一个泥娃娃,象征从娘娘神处讨了一个孩子。河南淮阳三月三时,已婚未育妇女要在庙会上买几件泥娃娃,供在人祖奶奶(女娲)像前,或者挂在人祖奶奶身上,称"挂娃娃"。认为这样妇女生的孩子才健康。河北张家口有一个乞儿山,供有娘娘神,不育妇女在春天求子时,也要从山上讨一、两个泥或瓷娃娃。北京妙峰山庙会活动中,求子也是中心内容。此外,各地流行的麒麟送子、偷瓜送子、送耍孩、摸秋、摸羊肚子等等,都是上巳节求子在民俗中的演变。

可见,求子是上巳节的重要目的。但从各地各民族上巳节中保留"会男女"的习俗看来,上巳节也是人们求偶的盛会,这也是上巳节的重要内容。至于其他场合的祭神求育和性巫术的求育性质,更为明确,从而决定了性巫术的基本目的——祈求人类自身的繁衍。

(二) 农作物的繁殖

人类为了生存,必须以一定的物质生活资料为前提,这就要从事生产劳动。起初是攫取经济——采集、狩猎和捕鱼,后来兴起了生产经济——农业和畜牧业。"新石器时代社会所最关心的是农作物收成。故而对于原来由于女人,为着增多植物和繁殖植物,而

举行的一些图腾仪式方面,就更重视更予以发展。就最表特征的是用人的交配来刺激率收的那些丰产礼节"①,如印度尼西亚爪哇居民"当稻花开时,农人夫妇每于夜间绕田间行走,并性交以促其成熟,此风俗曾传入我国,所谓撒种子,说村话即其变相"②。中美洲的比皮尔人在实际播种开始前一天晚上,"若特别要求强烈效果,则是前四天(夫妇)每晚分床而眠。夫妇们必须在实际播种期间同床共寝"③。"阿尔及利亚的农民反对任何禁止女人淫乱的规定,他们的理由是,任何提倡性道德的企图都会危害农作物事业的成功"④。

将交媾巫术应用于农业生产,未必是从外国传入中国的,在我国也有许多类似记载和民俗资料。

在《周礼》中已经有了以性交促进农业丰收的记载。有的学者 论述到,"欲使禾稼收成,可使男女大会田间,中国经书上也有奔者 不禁的时候,周礼中春之月,令会男女,于是时也,奔者不禁;司男 女之无夫家者而会之。这固然是'与人方便,自己方便'的中国礼教 底精华,但也是因'于是时也',正要播殖五谷,于是'而会之',以影 响禾稼底丰收。反之,无子息的人,多是不被允许步人果园和田园,以免不收;欲使他人或敌人底田地不收,可使不育的人偷着践 踏其地。"⑤

《佩文韵府》卷四引《湘山集》:"园荽即胡荽(香菜), 世传插种时口亵语,则其生滋盛,故士大夫以侈谈为撒园荽。"认为说"村话",能促进香菜丰收。朱彝尊《鸳鸯湖棹歌》:"秋灯无焰剪刀停,

① 贝尔纳、《历史上的科学》,科学出版社,1983年,53页。

② 方纪生、《民俗学概论》,北师大史学所、1980年,46页。

③ 御手洗胜、《神与神话》,联经出版事业公司,1988年,369页。

④ 罗素:《婚姻革命》,中国青年出版社、1988年、23页。

⑤ 弗雷泽:《巫术与语言》,上海文艺出版社,1988年,5页。

冷露浓浓桂树青。怕解罗衣种莺栗,月明如水浸中庭。"注云:"禾中产罌粟,相传八月十五夜,俾女即解衣播种,则花倍繁。"莺栗即罌粟,种植要妇女裸体而耕,也具有性巫术的性质。

古代皖南"在水稻扬花灌浆时节,有夫妻到田头过性生活的习俗。淮北地区民间播种,一般是妻子在前赶牛,丈夫走后摇耧,据说这样庄稼才能丰收。夫妻一块合种,意为男女一起'合种'(性交)。传说尤其种芝麻,一定得夫妻合种,否则芝麻就不会茂盛,更不会丰收,以致至今流传着'和尚种芝麻——稀稀拉拉'的歇后语。"

安徽宣城等地的田里,多供"石和尚",实为男性偶像,其男根 突出,居民以此为性的象征,认为既可促进繁殖,又能保护水稻。

在贵州黎平汉族地区有一种鬼节,其间有两项活动,一是祭祖,二是看花或过阴。时间是七月十一至十五,正是稻谷打包之时。节日期间组织姑娘们到稻田里看稻子扬花,小伙子则与其对唱,用簸箕摇铃①。

丹寨苗族也有类似活动,敬"苗家稻"、"七姑娘"、"腰箩神",姑娘和小伙子必到田里对歌,谈情说爱,姑娘们的发髻上必插上稻叶,象征性交,认为可促进稻子丰收②。在贵州苗族有一种跳花在跳花坡上栽一棵树杆,树上有一绿树枝,号称花树。男女青年在花树下唱歌、跳舞,谈情说爱,祈求农业丰收。谚语说:"苗族不跳花,谷子不扬花。"跳毕,人们把花树抬到婚后不育之家,曰"冲喜",明年跳花时该家再把花树送来。

水族插秋时,除祭祀谷神外,妇女必须身穿对襟银扣衣,百褶裙,头佩银饰,把自己打扮得象新娘一样下田,当年稻子才能丰收。

① 李辉、《江淮民间的生殖崇拜》,《思想战线》1988年5期。

② 石膏昌:《黎平汉族的鬼节习俗》,《苗岭风谣》1988年4期。

海南省有些黎族看到禾稻生长不好时,"亩头"(家族头人)夫妻都到河里把头发散开,并作交媾巫术状,企图以此来求得禾稻丰收。这种风俗在国外也有。苏门达腊的内地,妇人种稻的时候,都要散发后披,以使稻子长得茂盛,稻梗抽得苗条。墨西哥古时也有一个节令崇拜玉蜀黍女神,或长发母。这种"披发",实为交媾的象征,以期稻作丰收。

广西大瑶山瑶族在秋分时,认为禾苗结婚一般人不能到田地里干活,怕影响稻子交合,影响水稻丰收①。《中华全国风俗志》下篇卷八,云南"宣威禁忌,以立秋为最大,是日农家禁止家人在田间行走,否则秋收不佳。"

男女交媾或谈情说爱,怎么跟农作物的丰歉联系起来了呢?这是原始思维和信仰所决定的。"原始人不知结婚,实行的是杂居群婚,他们想像某些低等的精灵也实行这种性关系。在罗马神话中,农牧神是男神,支配并促进土地长出庄稼,动物繁殖牧群的生育力。他们生活在森林和田野上,为了使大自然成为美好的样子,他们大部分时间用于追逐仙女,进行求欢"②。反映在农业土,无论是与神交,还是人的性爱,都能有感于农作物。"原始人深信交媾能催促种籽发芽,禽兽繁殖"③。从而达到农作物的丰收。

农作物的生长离不开土地,而土地又是由地母主宰的,这进一步密切了性文化与土地的关系。地母是原始社会农业部落信奉的神灵,人们相信土地培育了万物,是万物之母。这一点在农业部落尤其突出。"对于那些开始以农业生产为主要生活来源的原始部落来说,除了天上的神灵之外,土地就成为最主要的崇拜对象。他们

① 《广西瑶族社会历史调查》(六)。广西民族出版社,1987年,269页。

② 魏勒:《性崇拜》,中国青年出版社,1988年,193页。

③ 柯斯文、《原始文化史纲》,三联出版社,1957年,170页。

不但要求风调雨顺,而且把活人当牺牲,将人血流在田地上,把烧化的骨灰撒在田地里,这样做了以后,如果多长出庄稼,就认为是神灵的力量。"①这种风俗不仅流行于澳大利亚,也流行于我国台湾高山族、云南佤族地区,后者的猎头就是以人牲和血祭祀土地神。

当然,在原始人看来,土地并不是依靠其自身生长农作物的,如同人的生育依靠性交一样,土地也有这个问题。因此不少民族在土地上供男根。"在许多刻在碑碣上的巴考士像,手上都持有一具修伟的阳具,用以使土地繁殖。"②在连云港将军崖发现的史前农业岩画,作物茂盛,在许多作物上却有人头,人与作物合于一身,正是上述信仰的产物。

土地不仅生长植物,也孕育了人类。《抱朴子·释滯篇》:"女娲地出"。女娲出于大地,她又以泥土抟人,泥土亦为大地的组成部分。这正是泥土造人神论的来源。"用泥造人神话最重要的意义或根源是原始人竭力要'发现'与'记实'人与上地的紧密关系,他们(尤其是掌握了种植技术的群体)有时会想像人类跟庄稼一样从地里生长出来的。因此人身上便含有'土质';而泥土又便于成形,所以'泥土成人'与'土地生人'的神话就往往叠合在一起。女娲既'地出',就带着庄稼神兼土地神、泥土神的性质"®。

浙江武义地区在清明后,必须到地里烧香土供,祭地母,种田 人睡在地里,也受到田公、田婆保佑。

云南布朗族七月播种时,要在山上选一块土地,先种儿窝,象征地母,又称"妈妈田"。请巫师举行祭地母仪式,分别在"妈妈田"

① 卡纳:《性崇拜》,湖南文艺出版社,1988年,30页。

② 同①46页。

③ 萧兵、楚辞与神话>,江苏古籍出版社,1936年,354页。

中央和四角插上木棍,象征神灵所在。然后大家才可以播种,否则 将失去地母的保护。

云南纳西族想像自然界中的天地,象人交合时一样,一上一下,自然是天公地母,并认为人是由天地交合而生的。这在纳西族的象形文字中表现最为明显, 一一,此字读音为"美能堆绰绰",上为天,下为地,中间为交叉状,即行,意为"天之行向地下喷,地之行向天上喷",实为天地交媾,"以之化生万物"。 一一,音为"美能堆奔把别"。上为天,下为地,中为蛙,象征天地合而生蛙,以代表万物。 一一,音光突哥干盘若记,堆别希哥开美命金"。上为天,下为地,中间为上男下女,男从天门口出生,女从地上出生①。

总之,纳西族认为世上先有气,由气而生天地,其中天气为阳、男,地气为阴、女。农作物又是在大地上生长的,人们更重视巫术的作用。原始的没开化的人们都认为,种植技术比起其他的活动来更依赖于巫术力量和行为,而不依赖于技巧和人力。这是性巫术在农业、上地上极为普遍的重要原因。

既然土地神具有人性,又超于人性,各地在祭土地神时,必须烧香上供。由于土地公为男性神,除塑造一个土地娘娘为配偶外,有些地方也为土地神娶妻。《点石斋画报》上有一幅《土地娶妇》,描述广州地区祭土地神时,或塑一上偶,或扎一刍灵,送往庙中,放置神右,俗称土地娶妇。

在土地崇拜过程中,为了农业丰收,又从土地神中派生出一种场神,即场院之神。该神也是人格化的神,有性别之分,认为包括场公场母,主宰打场好坏,这也是一种丰收之神。打场并不是简单

① 李霖灿:《么些象形文字字典·天文》,国立中央博物院筹备处出版,1944年。

的脱粒工作,而是既要脱粒,又要把谷粒的灵魂收回来。在云南、贵州有些少数民族在收割、打场时,遵守许多禁忌,生怕把谷神吓跑了,认为一旦吓跑了谷神,谷子就会成为空壳。在汉族民间还有一种麦神信仰,认为麦子也有灵性,农历三月十一日是麦子生日,必须祭祀,同时认为当天晴,麦子会丰收;当天阴,小麦容易受灾。这种形式当然也是农家祈求丰收的一种表现。

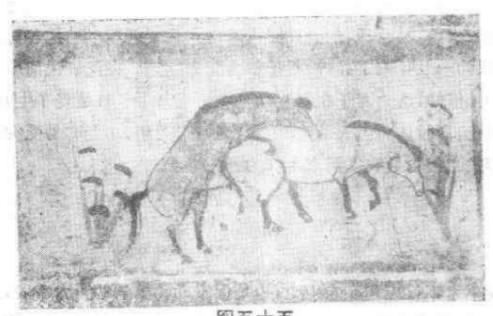
(三) 动物的繁殖

性巫术不仅应用在农业上,也是促进动物繁殖的巫术手段,这在畜牧业、养蚕和渔猎方面有明显的反映。《古今图书集成·岁功典》三十三《季春汇考》引《礼记·月令》:"是月之末,择吉日大会,乐天子、乃帅三公九卿诸侯大夫亲往视之"。"是月也,乃合累牛腾马游牝于牧栖,牲驹犊举书其数"。陈注:"春阳既盛,物皆产育,合累系之牛腾跃之马,使牲畜就牝"。《淮南子·肘则训》:"择下旬吉日大合东致欢欣,乃合摞牛腾马浴牝于牧"。说明春季也是牲畜繁殖季节,人们照例运用巫术手段促使畜牧业丰收。在内蒙古阴山岩画上有不少牲畜交配场面(图五十四)。甘肃嘉峪关出土的画像



图五十四

砖上也有一种交配图(图五十五),属于北朝时期的作品。这决不单纯是对当时配种的记录,而是为基主人随葬的牲畜,并且借助配



图五十五

种巫术,使牲畜不断繁殖,为死者提供更多的牲畜,以便他在另一个世界里享用。在黔西贞丰地区,布依族在砍牛祭祖时,孝子将豆腐、饭掺和在一块,围牛转三圈,把牛喂好,对牛说:"喂你饭后,请你去为咱父母耕田"。但未砍牛前妇女要用剪刀剪下一撮牛毛,撒在牛栏内,认为大牛虽然送给了双亲,但子孙还要用牛,所以通过象征巫术——剪牛毛繁殖新牛。

在国外还有妇女与生羊交媾的巫术,"埃及每年尼罗河 水 涨时,举行盛大的祭典。埃及女子崇拜这圣牛为生殖受胎神,供献牛乳,在圣牛面前展示自己的生殖器。埃及人又崇拜山羊。妇女为治不妊症,与这圣山羊相交"①。说明性巫术不但是促进性 畜 繁殖,人们也借助于牲畜的繁殖力,提高人类的繁衍能力。

上巳节也是祈求养蚕丰收的节日。《水经注·漳水注》:"淹水 对赵氏临漳宫,宫在桑梓苑,多桑术,故苑其名。三月三日及始蚕 之月,(石)虎帅皇后及夫人采蚕于此"。并在春季祭祀蚕神——蚕

① 朱云影:《人类性生活史》,上海社会科学院出版社,1988年,15页,

母娘娘。近代江苏宜兴王茂公桥在三月东岳会上,流行一种"轧蚕花"风俗。"轧"为挤的意思。庙会那天,姑娘们都着盛装争先赴会,在人群中挤来挤去,小伙子们则故意动手动脚,甚至撕坏姑娘的衣服,她们也不发脾气,社会舆论也不加干涉。据说东岳老爷喜欢男女互相拥挤,认为这么一挤,蚕就发了,人口也会增加。因此,"轧蚕花"是通过男女的接触巫术来促进蚕业丰收。在蚕俗中还有一种"摸蚕花奶奶",养蚕姑娘除在庙会上"挤"人以外,"未婚的蚕农姑娘则非常希望有哪一个相识或不相识的小伙子摸一摸她的乳房,俗称'摸蚕花奶奶'。习俗认为未婚姑娘在轧蚕花时,被随便哪个小伙子摸了乳房,哪怕只是碰一碰,也就意味着她有资格当蚕娘了,而且,她家今年的蚕花也就一定兴旺。"①

在农业刚刚崛起时,并不能完全解决人类的衣食之源,渔猎经济还起着一定的作用。因此繁殖巫术也应用在渔猎活动方面。如河姆渡文化出土骨匕上的对鸟,半坡仰韶文化遗址出土的彩陶盆上双鱼连体、人面鱼纹、对称鹿纹,临潼姜寨出土的对称鱼纹、对称蛙纹等,及历代所流行的不少对称动物图案,多是动物交尾、交配的变型。人们利用这种交媾巫术,企图控制和增长禽兽的繁殖,为渔猎活动提供更丰富的渔猎对象。半坡有一种彩陶盆,既有对称的鱼,又有对称的鱼网,这是通过鱼类繁殖巫术祈求捕鱼丰收的有力佐证。还应该指出,鱼也象征多产,甚至作为母体的崇拜物。"按希伯来语,鱼字可作繁殖解,亦可作'萌芽、增殖'解。"自由此看出,半坡人已经把鱼作为繁殖的象征了。

① 张紫晨主编,《民俗调查与研究》,河北人民出版社,1988年、25 次。

② 卡纳:《性崇拜》,湖南文艺出版社,1988年,51页。

(四) 交媾与求雨

水是人类、动物和农作物生存所不可缺少的基本条件,旱灾曾 给人类造成巨大威胁。因此,求雨是古代最流行的巫术。利用人 类的性和交媾巫术求耐,中外都很流行。

我国商代甲骨文中有不少求雨的记载。

"今日奏午, 出从雨。" (〈粋〉七四四)

"乙未卜今夕奏午, 出从雨"。 (〈前〉三、二○、四)

"烄婢虫雨一勿炈妨亡其雨"。 ((佚)一○○○)

"其嫂求雨于南门"。 (〈甲〉七五三)

类似记载很多,表明商代求雨是由巫进行的,把巫放在火中或阳光下求雨。这种暴烤、烈晒过去都解释为对巫的惩处,其实未必如此。在当时人看来,降雨与否全然是雨神或天神所为,罪不在巫,巫是颇有地位的,有的还左右王权,怎么能在大旱当前的情况下去惩处求雨的主持人呢?因此应该另外加以解释。雨水属阴,它是同火对应的,火属阳,雨水与火、阳光应是对立统一体。《汉书·艺文志》:"辟犹水火,相灭亦相生也,仁之与义,敬之与和,相反而皆相成也。"久旱不雨是阴阳失调的反映,必须阴阳交合,才能风调雨顺。古时求雨,把巫女放在火上或阳光下暴晒,实际是以火与巫女的结合象征交媾,以此引诱雨水来临,或者以巫女引诱雨神降临,从而达到求雨的目的。

据有学者研究,《楚辞·九歌》即是祈雨乐曲,利用男欢女爱来诱惑天公下雨,这种见解颇有见地。汉代依然用巫女求雨,董仲舒《春秋繁露·求雨篇》:"春旱求雨,……暴巫聚蛇八日,秋暴巫虺至九日"。《春秋繁露·请民止雨》:"四时皆以庚子之日令丈民

夫妇皆偶处。凡求雨之大礼,丈夫欲藏,女子欲和而乐神"。《路史· 余论》引董仲舒《请雨法》,"令吏妻各往视其夫,到起雨而止"。这 些记载表明,为了"起雨",不仅由巫女求雨,还要"吏民夫妇皆偶 处",两地生活的夫妻,政府还"令吏妻各往视其夫",过探亲生活。

在民俗资料中也保留以妇女、寡妇求雨的资料。如山东"妇女 两哭一掏"(哭井、哭坑、掏阳沟)的祈雨仪式也十分有趣,首先, 孤 儿打水孤儿提,两个小孩浇碾脐。"接着又将水提到井、坑,与此同 时, 鲊老头捣毁乌鸦窝, 待乌鸦展翅遮日时, 他就向头顶簸箕的老 寡妇头上浇水如雨。这时,老寡妇就开始嚎啕大哭,边哭边唱:'不 哭儿,不哭女,俺哭老天不下雨。'哭到一定时辰, 另一妇女劝道。 '不用哭,不用叫,大雨眼下就来到'。掏阳沟意在大雨即将来临,需 要清除流水障碍。据说需要八个妇女一起掏才灵验。俗语说:'七 个阳沟八个女,掏开阳沟下大雨。'"① 其中的七沟为阳,八女为阴, 也是借助妇女的生育求雨。郓城求雨除抬关老爷出巡外,还"由寡 妇和老汉进行(扫佛),所谓'两车前边八条腿(二匹马),十个寨妇 九个女(坐在车上),四个老汉紧相随'。扫佛时要一边打扫,一边 祈祷,'扫扫佛爷头,雨下遍地流,扫扫佛爷膀,雨下遍地淌,扫扫佛 爷脚,雨下无处着;扫扫佛爷身,雨下一人深。'"扫完佛像,再扫庙 宇,老媪、老汉一起唱,"扫的扫,据的拥,不过三天两满坑"②。 所 谓"拥的拥",实为男女交合。

妓女求雨在中世纪各国均有流行。据季羡林先生研究,古代 印度十车王统治天下,无子,举行祭祀求子,大臣苏曼多罗向国王 建议,把鹿角仙入请出来主祭,他是一个仙人的儿子,住在森林中 虔修苦行,不知人间烟火。于是国王派妓女到森林中引诱,经过若 于曲折,鹿角仙人走出森林,"这高贵尊严的婆罗门,被她引诱走了

①② 叶寿等,《山东民俗》,山东友谊书社,1988年,880页。

以后,天老爷立刻就下了雨,全世界都精神抖擞"①。

汉译佛典《大智度论》十七对雇角仙人有更加详细的描述:"婆罗棕国山中有仙人,仲春小便,精液流盘中,麀鹿饮之,怀孕生子,头上长一角。仙人收养了他。此后,一角仙人诅咒,天久不雨,五谷五果尽皆不生。婆罗棕国王听了大臣的劝告,令淫女扇陀到山中去引诱一角仙人。她先把果子送给他吃,又留下住下洗澡。女手柔软,触之心动,欲心转生,遂成淫事,即失神通。天为大雨,七日七夜。最后淫女骑在一角仙人脖子上回了城"②。类似传说在印度佛经中还有许多记载,都强调妓女与角仙交媾以后才天降大雨。

随着佛教的流传,上述故事也传到许多国家,以妓女求雨风俗也流行起来。我国元、明之际,"如果久旱不雨,官员启奏皇帝,皇帝就命令妓女祷雨。奉派祈雨的妓女不准申诉。她们要同所有的相识者诀别,并曾下遗言,因为求雨下不来,统统斩首。祈雨的作法:妓女分组坐下,唱歌,奏乐;然后一组人起来,在十二个地点跳舞,并做出一些奇怪的表演;一组演完,退出,另一组进来,在菩萨面前跳舞,演戏。她们敲打着自己的脑袋,痛哭流涕。这样轮流表演很长的时间,一个个担心自己的性命,不吃、不睡、不休息,不论白天黑夜,发出令人心碎的哭声。巫人说:'伤心的跟睛能带来所水'。"③

为什么求丽必须用巫女和妓女呢?季羡林先生分析得很精辟, "其中有两个原因,一个是人类最早的劳动分工,有一段时间是妇

①③ 季羡林。《原始社会风俗残余——关于妓女祈雨的问题》,《世界历史》1986 年10期。

② (大止新修藏经)25,183a-b。

女管理农业,男子管狩猎;另一个是同原始人类的信仰或者迷信有关。原始人类对大自然了解得非常少,甚至毫无了解。他们从妇女能生小孩这个现象观察起,相信人类的丰饶多产,特别是妇女的丰饶多产,与大自然的丰饶多产属于同一个范畴。换句话说,他们把人类的再生产和农业的生产联系在一起了。他们相信,二者加以模仿,就能产生影响。"①无论是中国官民夫妻的"偶处",还是将巫女放在火上或烈日下晒,以及中印以妓女的"奇怪的表演"——性交巫术,都是利用人的交媾诱发丽与火,或巫女与雨神交合,促进降雨大地。需要补充的是,求雨利用巫女,雨水多了,也要以扫晴娘止雨,说明都是一种阴阳交合巫术。

这些生产领域的巫术表明,繁殖巫术与人类社会的两种生产都有密切的联系。

恩格斯指出:"根据唯物主义观点,历史中的决定性因素,归根结蒂是直接生活的生产和再生产,但是生产本身又有两种,一方面是生产资料即食物、衣服、住房以及为此所必须的工具的生产,另一方面是人类自身的生产,即种的蕃衍"②。其中的物质生产是人类生存的基础,但是,物质生产是由人来实现的,可是人的生命是有限的,为了保证持续生产,人类必须经常进行自身繁衍,连续生产新生命,提供生产力中最重要的因素——人。所以,上述两种生产是人类生存的两大支柱,相辅相成,缺一不可。特别在远古时期,由于工具简陋,生产力低下,必须依靠较多的人力弥补上述不足。当时"氏族的全部力量,全部生活能力决定于它的成员的数目,因而每一个成员的死亡对于所有其余的人是一个重大的损失。

① 季羡林:《原始社会风俗残余——关于妓女祷雨的问题》,《世界历史》1985年 10期。

② 《马克思恩格斯选集》,人民出版社,1972年,四卷2页。

氏族竭力吸收新的成员来弥补这种损失。"① 尽管如此,人的繁衍也离不开物质生产,这一点也反映在繁殖巫术上。

物质生产和人的繁衍既有差别也有共性。这种共性是符合巫术的"相似律"的,可以发生交感作用,从而产生互相影响。所谓靠人的性交促进农业、畜牧业丰收,正是人的繁殖力作用于农牧业生产的表现。反之,民间流行的送瓜祝子、摸秋找瓜、婚礼中丢零撒栗子,则是以农作物的繁殖力去促进人类生育的表现。

令人深思的是,为什么在两种生产领域如此流行繁衍巫术?这不是偶然的,这是因为:一、物质生产和人的繁衍是人类社会存在的两大支柱,是关系人类存亡的大事。二、在远古时期,由于生产力极其低下及人的认识的局限性,人们对自己所从事的两种生产活动的后果是无把握的,特别是天灾人祸袭来时,必使人类陷入困境,甚至危及生存。人们不能对这些灾异作出科学解释,而认为有许多鬼神在左右自己的命运,因此出现了原始信仰,通过祭祀、占卜、巫术、巫医去摆脱各种灾异。"凡是有偶然性的地方,凡是希望与恐惧之间的感情作用范围很广的地方,我们就见到巫术。凡是事业一定可靠,且为理智的方法与技术的过程所支配的地方,我们就见不到巫术。更可说,危险性大的地方就有巫术,绝对安全没有任何征兆底余地的就没有巫术。"②无论是物质生产还是人类自身的生产,在远古时期都是"危险性大的地方",因此就充满巫术。可知繁殖巫术的流行,是有一定历史原因的。

① 普列哈诺夫、《论艺术》,三联书店,1965年,58页。

② 马林诺夫斯基:《巫术科学宗教与神话》,中国民间文艺出版社,1986年,122页。

结语

在即将结束《生育神与性巫术研究》一书写作的时候,还有几个问题需要做一些归纳,生育信仰的社会性质问题;生育信仰的延续及其历史根源,当前研究生育信仰对性教育和维护性道德的意义。

(一)生育信仰的社会性质及历史层次

马克思主义认为,人类社会有两种生产:物质生产和人类自身的繁衍。前者指渔猎、采集、农业、畜牧业及各种手工业、工业,以便为人类提供衣食、用具之源。这是人类社会发展的决定性因素。但是物质生产是应人类的需要而出现的,又是通过人来实现的,没有人类存在,物质生产就不可能存在,也没有必要。因此人类自身的生产也是不可忽视的决定性因素。"每日都在重新生产自己生命的人们开始生产另外一些人,即增殖"①。这种"增殖",就是人类的生育,反映在宗教上则形成一套生育信仰,包括生育神、性巫术,以及育婴、护婴、成年等一系列宗教信仰。那么,生育信仰是一种什么性质的宗教呢?这是首先应该明确的问题。

在现代人看来,人类的性器、性行为,是人类特有的生理器官
① < 马克思恩格斯选集,人民出版社,1972年,1 卷 32 页。

和机能,而性信仰则是一种宗教信仰范畴,是一种意识形态的反映,两者是没有关系的。但是,在原始的泛灵论的支配下,当时人类不仅崇拜天体、大地、山水、动植物,还崇拜人类自身,如祖先、鬼魂等,其中也包括对男女生殖器官及性行为的膜拜。这是中外各民族共同的文化现象。马克思说:"相当长的时期以来,人们一直用迷信来说明历史,而我们现在是用历史来说明迷信。"①生育信仰在后一说明中占有重要的地位。然而,生育信仰的性质问题不能一概而论,而要分清历史层次。

首先,生育信仰是一种比较低层次的原始信仰,后来残存到阶级社会的民间信仰之中。

生育神是生育信仰的有机组成部分,起源于史前社会的氏族时代,是从始祖女神和图腾开始的。进而又出现了祖先神和性器信仰。这是古代社会主要的生育之神。从这种意义上说,生育信仰是一种原始宗教,而且是比较低层次的宗教信仰。即这些信仰有些是生育神,有些连神都不是,而是一种更古老的性巫术。随着古代文明的起源和发展,这种生育信仰也就逐渐失去了主宰生育的神威,但是还以民间信仰的形式、甚至是以某种民间艺术形式保存下来,前者如投石求子、拴娃娃,后者如抓髻娃娃、喜花剪纸等。

应该指出,由于史前时代物质生活水平低下,出生率低,死亡率高,因此,如何繁衍人口是当时较突出的问题,与物质生产的地位不相上下。与此相适应,生育信仰在原始宗教中也占有重要的地位。但是,无论是考古发掘还是民族、民俗资料都表明,远古时期的物质生产是人类生存的最基本活动,以便解决穿衣吃饭问题,这是首要的。而生育信仰和性巫术遗迹却相对的少一些,这表明生育信仰并不象有的人所认为的那样,是一种决定历史的主宰。

① 《马克思恩格斯全集》,人民出版社,1957年,1卷425页。

其次,在生育信仰中,从纵的角度看,有复杂的历史发展过程, 古今掺杂,彼此难分,从横的方面研究,由于经济、民族和地理因素 的影响,生育信仰又有不同的类型和信仰对象。

现在我们所看到的生育神,并不全是某一个时代的产物,而是 在历史的长河中不断积累、堆积下来的,有史前时代的始祖女神、 高禖、图腾、祖先、性器信仰,同时也有阶级社会的娘娘神、张仙及 有关换胎、求子等性巫术。所以,研究生育信仰必须分清历史层 次,对不同时代的生育信仰做历史的分析。

在生育信仰中,各种信仰对象的性质和作用也是不相同的。 其中有些是神,基本采取祭祀的形式;有许多是一种巫术手段,是 人们实行巫术时的媒介,如拴娃娃用的泥人、送灯求子的灯、送瓜 求子的瓜、洞房内的喜花等等,均是一种巫术的反映,它们本身不 是、也不可能是作为神灵出现的。因此,笼统地把民间剪纸中的 "抓酱娃"视为中华民族的繁殖之神是不难确的。这种生育巫术是 大量的,历史也最悠久,延续的时间最长。因为除了求神而外,人 们也经常用巫术手段去求子。生育领域既是人类捉摸不透的神秘 之处,又是"危险性大的地方",因此充满了性巫术。但是这些巫术 手段还没上升为受人崇拜的神灵境界。另外,性巫术也不等于性 器崇拜,后者的出现是较晚的。

事实上,生育神还是确实存在过的,如女始祖、图腾、高襟、祖先、娘娘神、张仙等等。就是性器信仰本身,有些也是被人们当作神灵加以崇拜的,但是绝不能把所有性器信仰视为生育神。至于性象征则是晚起的信仰。"性崇拜和性象征的产生,是后来的发展的结果,不仅在巴比伦是这样,可能在所有具有这种观念的宗教中都是这样"①。事实确实如此。在最早的考古发现中,有始祖女神

① 魏勒:《性崇拜》,中国青年出版社,1988年,228页。

偶像、丧葬遗迹或灵魂崇拜,但尚无性器信仰。当父权制崛起之后,人们才普遍信仰性器,把它作为神灵、替身或巫术手段加以信仰。所以性器信仰是晚出的,它比最早的生育神——女祖先和图腾晚得多。

(二)生育信仰的延续及其历史根源

生育信仰本来是原始社会的重要信仰,但是,这种信仰在中国延续很久,如夏商周时期的高谋祭——上巳节,一直残存下来,汉代以后,虽然它作为宫廷的祭祀消失了,但还在民间信仰和文化娱乐中残存下来。随着中国宗教由多神教向一神教——道教和佛教的过渡,生育神又以新的形式出现了,这就是佛、道两教所崇拜的观音、娘娘神。此外,还在始祖女神和高禖神的基础上,发展成若干地方性的民间生育神。至于民间流行的求子巫术或性巫术,更是随处可见。这些事实告诉我们,生育信仰有顽强的生命力,一直以这种或那种形式保存着,成为人们精神上的一道枷锁。

生育信仰为什么能在中国长期延续下来呢?

第一,农业经济既要求投入较多的劳动力,它本身又能较多地 容纳家庭入口,这是生育信仰在中国延续的主要经济根源。

综观历史上各种经济类型——渔猎、农业、畜牧业、农业在其中具有较大的优越性。如生产比较稳定,收成较多,产品种类齐全,有安定的居住环境,有较高的科学文化水平,世界文明古国之所以都发端于农业发达地区,究其原因,不外于此。农业生产要求较多的劳动力,内部要实行简单的分工,如有的从事农耕,有的管理牲畜,有的管理家务,有的管理手工业。所以,建立在农业基础上的家庭,不仅是一个血缘和婚姻的单位,也是一个包罗万象的生产单位,这就是自给自足的自然经济的基础。因此家庭负担有繁衍人口的重要任务。"使家庭进入鼎盛时期的,是古代畜牧和农业

社会的经济条件。当时,大多数人都得不到奴隶,因此获得劳动者的最便利的途径就是繁殖劳动者"①。同时,农业经济又能为人口的增加提供必要的衣食之源和稳定的生活环境,这是人类生存的物质保证。中国自古以来就是一个农业国家,基本生产单位是个体家庭,这种家庭既要求较多的劳动人手,它的收成又能养活较多的人口,加上农民吃苦耐劳,因而对人口的容量较大,一般是五口之家,经过一、两代以后,一个家庭又分裂为两个或两个以上的家庭,这种家庭的发展正是人口发展的必然结果。这是中国广大农村对人口需要量大而生活上又无巨大压力的经济根源,也是中国人口不断膨胀的根本原因。

第二,中国封建家族制比较顽固,这种家族把繁衍人口当作头等大事,使生育信仰能深入人心。

自新石器时代来期开始,我国就出现了父权制的家庭公社,后来又分裂为个体家庭,这种家庭一直成为中国封建社会的基本生产、生活单位,无论是物质生产还是人口繁衍,家庭都肩负着这两项的双重任务,因此儒家把家庭存在与忠孝联系起来,"不孝有三,无后为大"。因为一旦家庭面临绝嗣,其家业也随着自身人的消失而流向他方,所以生育是家庭的生命线。没有绝嗣危险的家庭,由于建立在自然经济的基础,经受不了意外的自然灾害和人为的破坏,也经常有一种危机感,尤其老年人,总寄希望于后代。——"养儿防老",从而进一步加强了人们对生育的迫切感。人口的减少,无疑地也减少了封建统治阶级的盘剥对象,因此无论是统治阶级还是被统治阶级都会极其重视生育,会对生育信仰坚信不疑。这是生育信仰在中国长期存在的思想认识根源。

第三,尽管生育信仰是史前时代的宗教内容,但是由于中国社

② 罗素: 《婚姻革命》,中国青年出版社,1988年,114至115页。

会生产力比较低下,特别是在广大农村,生产工具简陋,耕作技术粗放,千百年来基本上还距原始状态不远,许多农具还停留在秦汉时期的水平上,也就是说,当地还存在着产生生育信仰的物质基础。与此同时,科学文化也较落后,人们还不完全知道生育与人的生理机能的关系,而把生育儿女与鬼神联系起来,认为生育神主宰人的生育,性巫术能帮助自己生儿育女、多子多孙。这样就使生育信仰在中国广大农村的生存有广泛的土壤。而民间的巫觋、道士以及佛教徒,也利用生育信仰为广大信奉者"治疗"不育症或有关疾病,使生育信仰能够一代一代地传下来。

以上是我国古代生育信仰长期延续的主要原因。当前从事信仰研究,也应该看到上述历史原因,特别是为了推行计划生育制度,有效地控制我国人口的发展,不仅要破除对生育神的迷信,更重要的是发展社会经济,改变家庭观念,发展科学文化。

(三)研究生育信仰对进行性教育和维持社会主义性道德有一 定的意义

本来,性器、性欲、性行为、性生活、性信仰以及与此有关的婚姻家庭、人生礼仪,都是人类社会生活的客观存在,是历史文化中的有机组成部份,涉及政治、经济、文化、道德、伦理、心理、法律、人口和社会各个方面,它在文化艺术中的表现,是人类对自身思考的探化,是对自身生存状态、生命本体意识的关注。事实上,性和性生活决不是个人的私事,而是人类社会生活中普遍存在的最活跃的生活因素之一,对社会生活(如对个人、家庭、社会、民族、国家等)有着重要的影响。因此,对生育信仰、性巫术乃至性文化的研究充应该在学术界得到应有的重视。长期以来,由于种种历史的原因,我国对于生育信仰和性文化的研究工作比较薄弱,有些人还抱有一定的偏见,认为学术著作谈论"性"是可耻的。这种看法有一

定的社会根源。中国经历了长期的封建社会和半殖民地半封建社会,儒家的所谓正统思想曾长期占有支配地位,言不称性。《诗经》雕墙》,"中荫之言,不可道也,言之羞也。"这种思想有其广阔的社会基础。近、现代以来,随着科学和教育事业的发展,性教育已有一定开展,但也是半遮半掩,教育面窄,方法也存在一定的问题,所以收效甚微。这是我们学校教育和社会教育的一个缺陷。

近几年来,由于资产阶级自由化思潮的泛滥,色情淫秽、暴力 凶杀、封建迷信等庸俗低级下流的书刊大量出现,给社会造成了严重的精神污染,这些"精神鸦片"毒害了人们的灵魂,腐蚀了青少年,对中国人的恋爱、婚姻、家庭产生了破坏作用,如早恋、第三者插足、性病、坠胎等事件时有发生,并呈增加之势。学术界也有个别人否定人类的物质生产是人类的最基本需要,过分夸大生育制度和生育信仰在人类历史上的作用,把丰富多彩的古代文化都打上了"性"的烙印;有些文艺作品对性进行自然主义的描写,有人还把"性"看作是解决社会生活各种各样矛盾的灵丹妙药,个别人公然叫嚣"性解放"。种种现象,使我们深深感到,为了建设社会主义的物质文明和精神文明,为了实现四个现代化,我们必须严肃地对待生育信仰和性文化这一问题;把这一研究工作提到议事日程上来。在这个领域,无产阶级不去占领,资产阶级必然来占领,而从某种意义上说,这也是涉及社会稳定的问题。为此,必须被大量的工作。

首先,应该以马列主义的立场、观点、方法去研究生育信仰和性文化,把生育信仰和性文化放到应有的历史地位上,既不要贬低它,又不要夸大它。

其次,由于我国还存在着封建思想的影响,必须继续解放思想,对性采取科学的态度,掌握政策,进行性教育,树立社会主义

的性道德。只有正确的性知识和性道德,才能有正确的性行为。 "个人性的要求必须在不影响社会健全的运行的渠道里去得到满足"①。

此外,应该在性文化领域运用法律杠杆。凡是合法的符合社会主义道德和婚姻道德的言行,应该得到法律的保护。对于黄色书刊、暗娼、性犯罪等违法事件,必须坚决取缔,清除社会生活中的"精神鸦片",为建设社会主义精神文明扫清障碍。

《生育神与性巫术研究》一书,就是利用多学科相结合的研究方法,阐明了生育信仰和性巫术的来龙去脉及其在社会发展中的作用,借以破除对生育信仰和性巫术的神秘感,增加一些历史知识。如果本书能给广大读者一些启迪,作者则感到莫大的欣慰。

宋兆麟

① 霭理士:〈性心理学·后记〉,三联书店,1988年,556页。